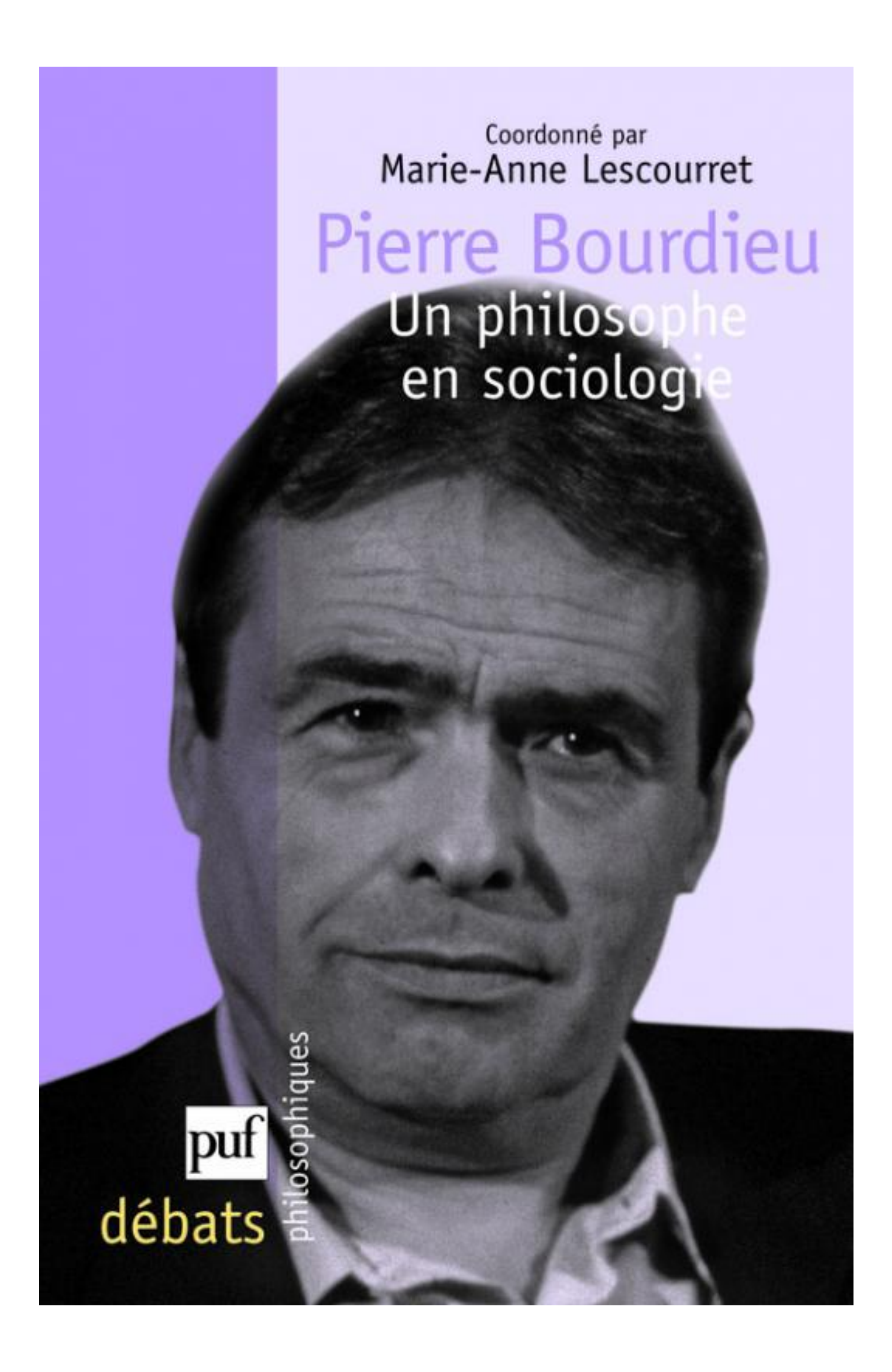

Coordonné par
Marie-Anne Lescourret
Pierre Bourdieu
Un philosophe
en sociologie
puf
débats
philosophiques

Pierre Bourdieu
Un philosophe en sociologie

DÉBATS PHILOSOPHIQUES

Collection dirigée par Yves Charles Zarka

Professeur à la Sorbonne (Université Paris-Descartes)

COORDONNÉ PAR

Marie-Anne Lescourret

Pierre Bourdieu
Un philosophe en sociologie



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

BRUNO AMBROISE
CNRS-CURAPP-ESS Amiens

PASCAL DELHOM
Université de Flensburg

JULIETTE GRANGE
Université de Nancy-LIRE, CNRS Lyon

JEAN GRONDIN
Université de Montréal

MARIE-ANNE LESCOURRET
Université de Strasbourg

JEAN-FRANCOIS REY
IUFM Lille, Université d'Artois

CAMILLE TAROT
Université de Caen

ISBN 978-2-13-057491-0

Dépôt légal — 1re édition : 2009, octobre

6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

Marie-Anne Lescourret, Bourdieu, un philosophe en sociologie 9

Juliette Grange, L'*habitus,* de la philosophie à la sociologie et retour 33

Bruno Ambroise, Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique. Bourdieu, lecteur d'Austin 65

Camille Tarot, Du pouvoir symbolique, sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte 89

Jean Grondin, L'ontologie est-elle politique ? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu 119

Jean-François Rey, Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles 145

Pascal Delhom, Sous l'égide de Pascal 165

Bourdieu, un philosophe en sociologie

MARIE-ANNE LESCOURRET

« Il y a un mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation autoritaire d'une autonomie absolue de l'esprit. (...) Par ailleurs, il y a un mythe du savoir scientifique qui attend de la simple notation des faits, non seulement la science des choses du monde, mais encore la science de cette science, une sociologie du savoir (elle-même conçue à la manière empiriste) devant fermer sur lui-même l'univers des faits en y insérant jusqu'aux idées que nous inventons pour les interpréter, et nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes. »[1]

LE CHAMP CONTRE LEQUEL ON SE CONSTRUIT

Il n'avait guère le choix : de son temps, la sociologie n'existait pas comme discipline universitaire. Il étudiait dans l'un de ses premiers temples – l'ENS Ulm accueillit la

1. M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », *Signes,* Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1960-2003, p. 160.

fameuse « Docu » (Centre de documentation sociale) de Célestin Bouglé qui voyait en la sociologie un renouvellement de la philosophie[1] – mais il fallut attendre l'arrivée de Raymond Aron à la Sorbonne pour que soit créée en 1957 une licence de sociologie, dont Bourdieu fut d'ailleurs l'un des premiers enseignants. Ainsi, de même que Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault ou Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu est agrégé de philosophie. Cela signifie-t-il que la philosophie mène à tout, y compris aux sciences dites molles, ce qui semblerait confirmer le statut que Bourdieu lui attribue dans les années 1950 de « discipline du couronnement » ? Ou bien ce passage implique-t-il de la part des transfuges une radicale conversion de leurs intérêts et de leurs méthodes ? Cela signifie-t-il aussi que les premiers sociologues, philosophes de formation, pratiquaient une sociologie différente de ceux d'aujourd'hui, qui bénéficient des enseignements de sociologie dispensés dans les universités ainsi que dans la très spécifique École des hautes études en sciences sociales, que Bourdieu contribua à fonder ? En écrivant son premier ouvrage, *Sociologie de l'Algérie*[2], Bourdieu rompt-il avec sa première identification intellectuelle, et cette rupture se consomme-t-elle au fil de ses autres ouvrages, ou bien demeure-t-il un philosophe en sociologie ?

Lors d'un entretien public à Oxford avec son ami, Jacques Bouveresse remarque : « On peut le [Bourdieu] soupçonner de s'être comporté un peu comme un déserteur, puisqu'il a finalement trahi la cause de la philosophie pour devenir sociologue. »[3] Mais au vu de la réception de

1. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie,* Paris, PUF, 1924-2004, p. LXI.
2. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie,* Paris, PUF, « Que-sais-je ? », 1958.
3. J. Bouveresse, « Conformismes et résistance », in *Bourdieu, savant et politique,* Marseille, Agone, 2003, p. 49.

Bourdieu, quelles proportions cette trahison prend-elle ? « Force est de le constater, la pensée de Bourdieu ne cesse d'engendrer des interlocuteurs comme Searle ou Habermas, Taylor ou Bouveresse », rappelle Christiane Chauviré[1]. Ses commentateurs les plus proches parlent même de « la philosophie de Pierre Bourdieu » qu'ils désignent comme un « sociologue-philosophe »[2], oubliant que l'intéressé revendique dans son *Esquisse pour une auto-analyse* d'exclure « consciemment les stratégies de double jeu et de double profit de tous ceux qui aimaient à se dire "sociologue et philosophe" ou "philosophe et historien", et qui, je dois l'avouer, m'étaient assez antipathiques, entre autres raisons, parce qu'elle me semblaient annonciatrices d'un manque de rigueur éthique et scientifique »[3]. Bourdieu confesse pourtant dans *Choses dites :* « Les philosophes sont beaucoup plus présents dans mon travail que je ne puis le dire, bien souvent de peur d'avoir l'air de sacrifier au rituel philosophique de la déclaration d'allégeance généalogique. Et puis, ils n'y sont pas présents sous les espèces ordinaires... La recherche sociologique telle que je la conçois est aussi un bon terrain pour faire ce que Austin appelait du *fieldwork in philosophy*. »[4] Mais sur la 4e de couverture de son ouvrage bilan, les *Méditations pascaliennes* – « la science de l'homme, parvenue à un certain accomplissement... » – Bourdieu, qui place son texte sous un patronage hautement significatif

1. C. Chauviré, « Des philosophes lisent Bourdieu », in *Pierre Bourdieu,* revue *Critique,* août-septembre 1995, p. 548.

2. P. Champagne, O. Christin, *Mouvements d'une pensée. Pierre Bourdieu,* Paris, Bordas, 2004, p. 19.

3. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Raisons d'Agir, 2004, p. 101.

4. P. Bourdieu, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p. 40. En français : du travail de terrain en philosophie.

(voir à ce propos l'article de Pascal Delhom), dans une collection qu'il a créée et dirige, se présente comme « anthropologue, sociologue, professeur au Collège de France, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales »[1]...

Il s'est suffisamment soucié de prévenir ses éventuels commentateurs et biographes, pour qu'il soit possible de retrouver ses « ancêtres philosophiques » – « Pascal, Hume, Kant, Marx, Husserl, Bachelard, Wittgenstein, Austin, Dewey »[2] – et judicieux d'approfondir ces dettes[3]. D'autant que Bourdieu demande qu'elles soient prises en compte dans l'appréhension de sa trajectoire et de son œuvre : « Comprendre, c'est comprendre d'abord le champ avec lequel et contre lequel on s'est fait. »[4] De plus, il revient volontiers sur la portée philosophique de sa sociologie, fût ce pour damer le pion à ses anciens pairs vexés d'avoir été transformés en objets ethnologique, à l'instar des sauvages ordinaires, et qui le reçurent fraîchement. Il les prend encore nettement en ligne de mire dans son exorde aux *Méditations pascalienne* : « Je voulais en effet, pousser la critique (au sens de Kant) de la raison savante jusqu'à un point que les mises en question laissent d'ordinaire intouché et tenter d'expliciter les présupposés inscrits dans la situation de *skholè,* temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences et au monde. »[5] De sorte que le rap-

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1997.

2. L. Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie » *in* P. Champagne, L. Pinto, et G. Sapiro, *Pierre Bourdieu sociologue,* Paris, Fayard, 2004, p. 311.

3. Voir les travaux de Hong Sung-Min, *Habitus, corps, domination, sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu,* Paris, L'Harmattan, 1999.

4. *Esquisse, op. cit.,* p. 15.

5. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 9.

port de Bourdieu sociologue à la philosophie est simultanément d'inspiration et de critique ; plus encore, sa sociologie se présente ou se prétend théorie de la théorie, philosophie de la philosophie – à son tour discipline du couronnement ?

« Biographiquement » – un terme qu'il récuserait –, Bourdieu est devenu « philosophe » par une sorte d'effet de cette violence dite symbolique qu'il thématisera par la suite. Excellent élève, il fut remarqué par son inspecteur d'académie qui le « poussa » de l'école primaire rurale au lycée (en ville), du lycée aux classes préparatoires (de la capitale), à partir desquelles, son excellence confirmée (ce « bon-élèvisme » qu'il se reprochait encore à 70 ans), le conduisit « naturellement » à l'École normale supérieure et à la discipline réservée aux meilleurs : « On devenait philosophe parce qu'on avait été consacré et l'on se consacrait en s'assurant le statut prestigieux de "philosophe". Le choix de la philosophie était ainsi une manifestation de l'assurance statutaire qui renforçait l'assurance (ou l'arrogance) statutaire. »[1] Il a souvent été taxé de marxisme, mais à l'ENS il fait partie de ceux qui contestent les gesticulations communistes[2]. Toutefois, même âgé, même rétrospectivement, il ne met pas en scène son engagement pour la philosophie comme une interrogation morale ou métaphysique sur le sens de la vie et ce qu'on doit faire de la sienne. Il en fait plutôt une affaire de « connaissance et de reconnaissance ». Tout au long de ses livres, il évoque la philosophie de préférence en

1. *Esquisse, op. cit.,* p. 16.

2. Le Marx préféré de Bourdieu est celui de *L'Idéologie allemande*. Sur le marxisme de Bourdieu, voir L. Wacquant, « Aujourd'hui Bourdieu », *Actuel,* n° 20, 1996. Voir également dans ce recueil, les articles de J. Grange, C. Tarot, P. Delhom.

termes de hiérarchie, de topologie sociale, voire d'apparence : couronnement, ennoblissement, hauteur, rhétorique, arrogance, assurance, désinvolture, impérialisme... Ses premières élections philosophiques paraissent une réaction à cet aspect paradeur. Il se tourne vers Jules Vuillemin, Georges Canguilhem, Martial Guéroult, Éric Weil, tous philosophes rationalistes, fortement versés dans l'histoire des sciences, auprès desquels il puisera une « vigilance épistémologique » servie par le respect de l'empirie. Très classiquement, sous la direction d'Henri Gouhier, autre représentant éminent de la philosophie française, Bourdieu consacre sa maîtrise aux *Animadversiones* de Leibniz – qui y défend l'instauration de la conscience par les petites perceptions contre le cogito cartésien. Puis il entame une thèse sur « les structures affectives de la temporalité chez Husserl » avec le médecin-laboureur Canguilhem, un provincial du sud-ouest comme lui. Il emportera ses recherches sur les marchés algériens[1]. Elles « bénéficient » déjà des mutations de la philosophie de son temps, comme en témoignent les intitulés de ses deux premières parties assez insolites : pour commencer une « expérience première du monde social », puis un exposé de « la conception structuraliste de la langue ». Ce travail n'aboutira jamais. Le projet est néanmoins significatif : un sujet qui traite d'une problématique philosophique assez classique, le temps, mais envisagée sous un angle finalement assez « bourdieusien », l'affectivité, le recours à ces instruments insolites que sont la sociologie et le structuralisme, la première qui renvoie

1. Bourdieu effectue son service militaire en Algérie, durant la guerre d'indépendance, dans les années 1955-1958. Il enseigne ensuite la sociologie à l'Université d'Alger jusqu'à ce que Raymond Aron l'appelle à Paris en 1960.

à la discipline incarnée par le « positivisme » décrié de Durkheim, la seconde qui témoigne de l'intérêt du « thésard » pour les nouveautés contemporaines, l'alliance de la linguistique et de l'ethnologie dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Ces choix expriment également la résistance du jeune Bourdieu au parisianisme intellectuel incarné par Jean-Paul Sartre[1]. Sa réserve envers cette pensée repose certes sur une assise « sociale », la méfiance du provincial laborieux envers le normalien qui traite d'égal à égal avec ses professeurs et considère l'école comme un appoint d'argent de poche ; elle implique surtout deux des présupposés fondamentaux de la « philosophie » de Bourdieu : d'un côté le plus évident, le plus classique, sa contestation du subjectivisme, et des « facilités de l'existentialisme », de l'autre le plus spécifique, son pessimisme « spinoziste » concernant l'impuissance de la vérité[2]. Cette conviction, précoce, l'entraînera à taxer de « naïveté » et Sartre et Aron[3], en raison de leur croyance dans « les pouvoirs de l'intelligence », et surtout, à approfondir la relation entre le savoir et le pouvoir.

Le désir de la connaissance, donc le respect d'une rationalité étayée de la considération des faits, accompagnée d'une ambition sociale certaine, le conduisent à la philosophie. Et c'est sans doute le même intérêt pour

1. Voir notamment l'article « Sartrémoi. Émoi. Et moi, et moi et moi », *Interventions 1961-2001,* Marseille, Agone, 2002, p. 44-47.

2. « La vérité est très faible. Elle est sans force. (...) Et donc nous qui travaillons à produire de la vérité (...) ne devons nous pas essayer de réfléchir sur les moyens de donner un peu de force sociale à la vérité » (P. Bourdieu, *Recherche et action,* p. 54). « Je cite souvent Spinoza : "Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie". C'est une des phrases les plus tristes de toute l'histoire de la pensée » (*Interventions, op. cit.,* p. 325).

3. Dont Bourdieu est beaucoup plus proche, et auquel il doit, et son premier poste universitaire, et son premier centre de recherche en sociologie.

(et à) la connaissance – selon l'acception qu'il donnera à ce terme, comme investissement dans un jeu dans un champ qu'il soit[1] –, qui l'oriente vers les innovations de la sociologie et de l'ethnologie lévi-straussienne, ainsi que vers l'entreprise incongrue de sa *Sociologie de l'Algérie*. Le 2e classe résolument engagé sur les opérations de terrain (alors que son statut de Normalien lui ouvrait la position d'officier), se sent tenu d'exposer au public français, racialement prévenu, les réalités de la société et de la civilisations algériennes. Il met son savoir au service de ses sympathies (il reconnaîtra plus tard ce manque de « distance »), de l'amour (pérenne) qu'il éprouve pour l'Algérie et ses habitants. Toutefois il n'envisage pas encore de renoncer à la philosophie. Rétrospectivement, il donne à cette conversion des raisons où le « personnel » le dispute à l'intellectuel. Il s'agit de « répudier les grandeurs trompeuses » de sa première formation, et plus curieusement encore d'une attitude quasi religieuse : « L'abandon des hauteurs de la philosophie pour la misère du bidonville était aussi une sorte d'expiation sacrificielle de mes irréalismes adolescents ; le retour laborieux à une langue dépouillée des tics et des trucs de la rhétorique scolaire marquait aussi la purification d'une nouvelle naissance. »[2] La rédemption par la sociologie s'opère pour des raisons intimes qu'il évoque sans les dévoiler, teintées d'épistémologie et désormais, de morale, qui le conduiront à une pratique spécifique de la sociologie toujours ouverte à de nouvelles élections philosophiques où il puise ses instruments. Brièvement,

1. Bourdieu par ce terme affine sa critique de la *skholé* : la philosophie, l'art, la culture ne sont pas des activités désintéressées, matériellement détachées, notamment en ce qu'elles engendrent de « capital symbolique » et de « stratégies » pour l'acquérir et le conserver.

2. *Esquisse, op. cit.,* p. 94.

Bourdieu se détourne de la philosophie non pas afin d'étudier l'habitat urbain, ou les rapports humains dans l'industrie – mais proprement, au nom d'une exigence philosophique, dont il emprunte l'expression à Blaise Pascal : « Le vrai philosophe se moque de la philosophie. »[1]

COMPRENDRE LES COMPORTEMENTS HUMAINS

Il est arrivé à Bourdieu de regretter que la sociologie ne fasse pas l'objet d'un engouement comparable à celui dont jouit la psychanalyse, avec laquelle elle partage pourtant « l'ambition de rendre compte scientifiquement des comportements humains »[2]. Ce n'est là qu'une partie de sa définition de la sociologie et de la vocation qu'il lui prête, sous l'impulsion de son attachement à l'Algérie et à ses habitants. De façon plus spécifique – à l'exclusion prétend-il, de tout sociologie spontanée, de toute caractérisation immédiate et non mesurée d'un environnement social –, sa sociologie concerne les conditions d'acquisition de la connaissance et de la formation des élites – donc de l'exclusion du *vulgum* –, qui induira sa description de la *Misère du monde,* et sa critique de l'économie libérale. Simmel se demandait d'une point de vue très général « comment devient-on un être social », Bourdieu cherche la réponse dans le parcours qui conduit

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 10.

2. *Ibid.*, p. 29. Sartre aussi confessait sa « passion de comprendre les hommes ».

le paysan algérien, le célibataire béarnais, l'étudiant lillois, à tel barreau de l'échelle sociale. Ce n'est pas d'endosser un uniforme et de s'emparer d'un plateau qui fait, délibérément, d'un individu un garçon de café comme le voudrait Sartre : la destinée ne relève pas du choix d'une personnalité mais d'un ensemble de circonstances qui poussent untel vers telle occupation, de la même façon qu'un ensemble de circonstances – (desquelles il exclut les dons naturels évidents) –, a poussé le jeune Bourdieu vers la philosophie, pour en faire également un critique aiguisé de sa pratique et de ses prétentions.

Pour Ian Hacking auquel Bourdieu confia son enthousiasme juvénile pour Leibniz, ce dernier est un hyperrationaliste. Mais le Leibniz de Bourdieu, on l'a vu, est l'empiriste attentif aux petites perceptions. De là peut-être cette approche du monde réel par la sensibilité, tactile, olfactive, dont le crédite Gunther Gebauer[1], et le fait que pour lui, rien ne va de soi, pas plus l'organisation de la maison kabyle, la gestion prévoyante des récoltes du paysan algérien, que le comportement emprunté de quelques jeunes gens dans les bals béarnais, leur façon maladroite de se tenir (du verbe aristotélicien *hexein,* se tenir, d'où provient la notion d'habitus[2]). De là, la rupture avec l'irréalisme de ses premières inclinations, et la condamnation récurrente de cette position scolastique, tout à la fois géographique, cognitive et pratique, qui de loisir aristocratique au sommet de la montagne,(Aventin légendaire ou Sainte-Geneviève vécue), soustraite aux exigences du jour, entretient la croyance en un monde épargné, éter-

1. *Revue internationale de philosophie,* n° 2/2002, *Pierre Bourdieu et la philosophie,* G. Gebauer, « Comment une société est-elle possible », p. 228.

2. Présente dès 1962 dans un article de la revue *Études rurales*, n°s 5-6, avril-septembre, p. 32-136, « Célibat et condition paysanne ».

nel (– mythique disait Merleau-Ponty) –, réservé à qui est adoubé. Bourdieu s'irrite non seulement de la désinvolture des philosophes parisiens, sartriens puis heideggeriens[1], mais aussi du contrecoup philosophique de cette attitude, qui détache ses adeptes de la réalité et les entraîne à une pratique rhétorique de leur discipline, dans l'illusion de la pensée pure, de l'autonomie rationnelle, de l'universalité de leur point de vue, de la réalité des essences et des substances ainsi que de la séparation du corps et de l'âme, de la connaissance et de l'action, du subjectif et de l'objectif. Ses résistances lui dictent sa vocation d'intellectuel – « ruiner la raison dans une argumentation rationnelle »[2] –, sa vision du monde et ses instruments spéculatifs. Est-il, à l'instar de Sartre, trop tôt en possession d'un système de concepts, comme Raymond Aron le lui faisait observer ? Ses premiers travaux consistent – en compagnie de Jean-Claude Passeron –, en l'investigation de ce parcours de l'instruction dont certains sortent au sommet, d'autres au bas de l'échelle académique ou sociale : ce qu'il appelle « objectiver les professionnels de l'objectivation »[3]. Étudiants, enseignants, fonctionnaires, il décrira les conditions de leur échec ou de leur réussite, sondera les raisons qui départagent dominés et dominants. Mais c'est au fil de recherches, régulièrement remises sur le métier, qu'il forge, affine et enrichit les concepts qui l'identifient : habitus, champ, réflexivité, sens pratique, intérêt... et ce vocabulaire gréco-latin qui

1. Bourdieu tient Heidegger pour le principal représentant de cette conception « aristocratique » de la philosophie, en raison de sa dénonciation du monde public, du temps public et de l'inauthenticité de l'existence ordinaire ; voir les développements des *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 37 sq. Voir plus précisément, dans ce recueil, l'article de Jean Grondin.

2. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 13.

3. *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p. 44-45.

frôle la cuistrerie : *skholè, illusio, allodoxia, lector, hystereisis, eidos, nomos* ... Tous ces termes et notions ont leur histoire et dans l'œuvre de Bourdieu et dans celle de la sociologie et surtout de la philosophie, comme c'est particulièrement le cas avec le fameux habitus. [En témoigne dans ce recueil l'article de Juliette Grange...] Ses incursions, ses emprunts relèvent d' « affinités électives » très goethéennes, inexorables, incorporées, inconscientes, intuitives, comme le « sens pratique » ou le « sens commun ». Il l'admet : « on prend son bien où on le trouve [...] mais évidemment on ne va pas demander n'importe quoi à n'importe qui... C'est le rôle de la culture de désigner les auteurs chez qui on a des chances de trouver de l'aide. Il y a un sens philosophique qui est un peu comme un sens politique. »[1] Dans ses années d'École normale, il a été conforté dans ses doutes envers l'individualisme (sartrien) et l'anhistoricité (lévi-straussienne) par les maîtres qu'il s'est donnés : les professeurs déjà cités, ainsi que le phénoménologue Maurice Merleau-Ponty[2], et le « néo-kantien » Ernst Cassirer, qu'il fera traduire.

Merleau-Ponty est pour Bourdieu l'auteur de la *Structure du comportement* ainsi que d'une phénoménologie qui réhabilite le corps. Bourdieu en retient le moyen de battre en brèche, outre l'intellectualisme sartrien, le cogito cartésien : ces anthropologies qui déréalisent le rapport au monde et naturalisent la raison, non sans réifier ou substantialiser ses représentations. Merleau-Ponty comprend le corps comme l'ensemble des conditions concrètes qui rendent possibles la rencontre entre le sujet

1. *Ibid.,* p. 41.

2. Voir à ce propos l'article d'Étienne Bimbenet, « Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne », *Archives de philosophie,* n° 69,2006, p. 57-78.

percevant et l'objet perçu, au point même que l'intersubjectivité des phénoménologues devient intercorporéité. Ainsi s'effrite la certitude d'une conscience toujours présente à elle-même, tandis que le rôle du corps dans la connaissance s'affirme, au point de démonter l'opposition traditionnelle entre l'intériorité subjective et spirituelle et l'extériorité objective et concrète, et de permettre d'envisager toute théorie selon son application, tout sens comme pratique. Contre Sartre encore, la liberté se pense non plus dans la seule confrontation du sujet avec l'objet mais dans l'espace social, en fonction d'autrui. La conscience de soi est dès lors moins temporelle que spatiale, et sociale, production d'un environnement qui l'élabore et la structure. La place du corps avec ce qu'il comporte d'incontrôlable, de spontané (de personnel), mais aussi d'adaptable – comme en témoigne la course du footballeur qui épouse « spontanément » les accidents du terrain, tandis que son regard est fixé sur le ballon et la configuration des partenaires et adversaires, à quoi il réagit « sans réfléchir » –, apporte un éclairage à Bourdieu sur les conditions d'exercice de la domination ordinaire, qu'il va ensuite analyser et décrire dans des enquêtes ultérieures sur l'habitus, la règle, l'histoire, le langage. Il y comprend la façon dont notre environnement agit à notre insu sur nos manières de table et, de façon moins inoffensive, sur la conscience de nous même que nous en déduisons, sur notre vision du monde et du rôle que nous pensons pouvoir y jouer. Dans la structuration spatiale, sociale et corporelle de notre comportement se joue notre place « au soleil », la place qui nous y est assignée (et que nous nous assignons), par l'interaction avec les autres « joueurs » – individus mais aussi circonstances en tous genres –, selon qu'elle nous sollicite ou nous contraint. L'enjeu de cette « incorporation » de la conscience et de la vie

sociale est ce qu'elle implique de « méconnaissance » dans l'acquisition du comportement et des attitudes. Le modèle mécanique cartésien qui place la conscience au départ de toute action est remplacé par une configuration dynamique, apparemment déterministe et cependant inventive : au foot, mais aussi en formation de jazz, comme dans l'usage du langage, il est question d'un sens qui ne provient pas d'une loi explicite et déterminante, mais la présuppose, sous un schème autre que causal. L'observation des comportement humains conduit au constat que nous sommes des êtres « dispositionnels », la disposition étant « la prédisposition naturelle des corps humains à acquérir des capacités non naturelles ». Bourdieu affinera cette représentation à partir de la conception wittgensteinienne de la règle. Mais d'ores et déjà, il lui est clair qu'une fois compris que les comportements que nous tenons pour délibérés et rationnellement justifiés nous échappent en partie, il devient nécessaire de les prendre à rebours, de remonter jusqu'à leur origine : de lever cette funeste « méconnaissance » au moyen des lumières de la « réflexivité », en marche vers la libération.

Bourdieu trouve donc chez Merleau-Ponty une ouverture sur les sciences humaines et l'amorce de sa conviction que le réel est relationnel. Il conforte cette dernière avec la lecture de *Substance et fonction,* d'Ernst Cassirer, un ouvrage de philosophie et d'histoire des sciences, qui expose le tournant épistémologique du début du XXe siècle, la dissolution du préjugé substantialiste dans la pensée relationnelle : il n'y a pas de logique absolue, toute chose se comprend non point à partir d'elle-même mais en fonction des autres. De plus, et c'est l'objet de son opus magnum, *La philosophie des formes symboliques,* Cassirer rompt avec l'anthropologie cartésienne en affirmant l'historicité de la raison, des formes de repré-

sentation, d'organisation et de compréhension de la réalité. Il ne s'agit pas de répéter la conviction hégélienne de la rationalité de l'histoire, mais de démontrer, par l'examen des cultures, que la rationalité, l'ordre, sont produits dans le temps, au lieu de considérer la raison comme une qualité et un invariant humains. Cassirer conforte et encourage les conceptions de Bourdieu sur trois plans : parce qu'il conteste le fétichisme de la raison et salue l'attitude du rationalisme empirique newtonien qui va des faits aux principes, parce qu'il considère que les faits sont construits, que notre rapport au monde est symbolique, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'appréhension directe de la réalité mais une approche informée, significative du contexte où elle s'élabore, non sans souligner le caractère dynamique de la forme, produit « d'énergies configurantes » et de ce fait efficace, enfin parce qu'il livre une approche génétique des représentations humaines, en soulignant l'importance du facteur temporel. Bourdieu en tirera l'idée de « prolonger l'analyse durkheimienne de la genèse sociale des formes de pensée par une analyse des variations des dispositions cognitives à l'égard du monde selon les conditions sociales et les situations historiques »[1].

Le ressentiment du Béarnais laborieux devant la désinvolture civique et cognitive des citadins se traduit en une épistémologie, une vision du monde et du savoir qui trouve dans la science et dans la tradition philosophique les instruments d'une critique de la philosophie. La confrontation avec les usages d'une autre classe suscite une réflexion approfondie sur la première des formes symboliques, le langage dont Bourdieu a tôt éprouvé le poids dans les relations sociales, pédagogiques et cognitives. Il en fera l'objet de sa deuxième enquête sociolo-

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 28.

gique à Lille, publiée sous le titre « rapport pédagogique et communication »[1], en s'interrogeant sur les conditions linguistiques de la transmission du savoir, le langage apparaissant non sans paradoxe comme une entrave à la communication et de plus, comme un auxiliaire des rapports de domination : le maître conserve son langage ésotérique afin d'asseoir autorité et distance envers les étudiants contraints soit à la répétition d'un « jargon » mal compris, soit à l'abandon d'un enseignement qui ne leur parvient pas. La philosophie du langage ordinaire, analytique anglo-saxonne, ou wittgensteinienne, sera l'un des étais de ce défenseur du « sens commun » qui avait entamé sa mutation sociologique avec le philosophe Alfred Schutz, phénoménologue des expériences familières. D'autant que sa critique de la prétention à la pensée pure ne peut manquer le véhicule de ce préjugé, le langage, dont les mots deviennent des concepts, riches d'un contenu que l'expérience ne vient pas toujours attester. Il inclut donc dans son « manuel » *Le métier de sociologue* un texte sur « Wittgenstein et le problème de la connaissance d'autrui »[2] qui expose les différents troubles du philosophe malade de la langue : contradictions, quête des essences cachées, goût des définitions définitives, des dénominateurs communs, confusion des catégories. L'auteur, Maxime Chastaing, préconise : « Pour que les philosophes guérissent, les rendre conscients de leurs excentricités verbales, pour les rendre conscients de ces excentricités, leur redonner conscience du langage ordinaire qui, parce qu'ordinaire, passe inaperçu. »[3] Ce rappel

1. Cahiers du CSE (centre de sociologie européenne).

2. *Le métier de sociologue,* Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1968-2005, « La sociologie spontanée et les pouvoirs du langage », p. 174-179.

3. *Ibid.,* p. 179.

à l'ordre et à l'usage ordinaires du langage relève de la dénonciation de *l'illusio* philosophique, de cette croyance que le philosophe apporte à l'exception de sa tradition, exception spatiale, temporelle et linguistique, que dénonce John Austin, auquel Bourdieu accorde un écho tout à la fois sonore et critique.[C'est l'objet dans ce recueil de l'article de Bruno Ambroise.]

Certes, émule de Bourdieu en matière de socio-analyse intellectuelle, Richard Shusterman ne peut manquer d'observer que : « De fait, et Bourdieu le sait fort bien, l'une des motivations premières de l'importation d'idées étrangères est précisément de saper l'autorité dominante du champ domestique. »[1] Nul doute cependant que les sympathies anglo-américaines de Bourdieu correspondent à un authentique projet philosophique : non seulement celui de critiquer les vogues irrationalistes successives, mais parce qu'il trouve chez Austin et Wittgenstein des interlocuteurs et des supports de sa contestation de la conscience monologique. Car notre confrontation avec la réalité ne bénéficie pas des clartés d'une raison toujours en éveil, dispensant avant chaque expérience le savoir nécessaire à son accomplissement et à sa compréhension. Si bien que plus encore que son traitement du langage, c'est la description par Wittgenstein de la règle et de son application qui intrigue et séduit Bourdieu. Dans le fait même que nous fassions preuve de pratiques « régulières » dont nous ne pouvons toutefois donner la règle, oubliée, ou ignorée, Bourdieu identifie une manifestation de la domination. À ses yeux, il n'y a de règle que pour les observateurs de la régularité, ceux qui « passent du modèle de la réalité à la réalité du modèle ». Le

1. Critique, *Pierre Bourdieu, op. cit.,* « Bourdieu et la philosophie anglo-américaine », p. 597.

problème naît précisément de la régularité, lorsqu'elle ne provient pas de l'adhésion informée et délibérée. Cette attention wittgensteinienne à la règle comme régularité conforte la réflexion de Bourdieu sur l'incorporation de l'ordre d'un environnement, de la mise en conformité d'un corps, d'un individu avec son contexte ; à ceci près que le sociologue – et ce sera son principal reproche à la philosophie anglo-américaine –, prend en compte l'aspect social du langage, ainsi que les composantes historiques et culturelles qui font la richesse de la notion d'habitus. Bourdieu souligne aussi que l'observation de la règle, de grammaire ou de bienséance, même consciente, est affaire de coutume : on fait ainsi, cela se fait, sans que cette manière d'écrire, de parler ou de se tenir, implique le recours à un enchaînement des raisons. Le langage est lui aussi une forme de vie qui signale l'appartenance à un champ. À ce titre, il corrobore la critique de l'essentialisme, de la « crampe mentale » (en termes « wittgensteiniens »), de l'addiction aux généralités éternelles, aussi funestes à la connaissance que leur envers, les renoncements du relativisme.

C'est bien au nom de la philosophie que Bourdieu, malgré son « habitus » philosophique, en dépit du « déclassement » qu'elle représente, s'engage dans la sociologie, pour livrer ce qu'il appelle « une philosophie négative »[1] : un peu à la façon des théologiens médiévaux qui, faute de pouvoir dire ce qu'est Dieu, le décrivent par ce qu'il n'est pas. La philosophie, ce n'est ni l'intellectualisme, ni l'objectivisme, ni le subjectivisme, ni le relativisme, ni l'idéalisme, mais « l'affrontement au plus brûlant du présent »[2] en vue, selon la formule d'Anna

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 15.
2. *Esquisse, op. cit.,* p. 59.

Boschetti de « défataliser le monde social ». La quête de la vérité conduit à l'enquête sur le pouvoir symbolique. [Voir à ce propos le texte de Camille Tarot.]

ABÊTISSEZ VOUS

À cet effet, mieux vaut que le philosophe cesse d'être un *lector,* détaché de l'histoire et de la réalité, croyant en une anthropologie flatteuse qui le crédite d'une faculté aussi puissante que douteuse[1], en un sujet qui est autre chose que l'espace social où se trouve compris le « je », en l'excellence d'une discipline dominante parce qu'elle prétend assurer les fondements de toute connaissance. Mais de la même façon que Richard Shusterman faisait de l'engouement de Bourdieu pour les philosophies anglo-américaines la résultante d'une configuration de la philosophie française, Herman Philipse[2] considère que l'aversion du sociologue pour le paysage philosophique français dominé par l'heideggerianisme relève encore de

1. « Je ne pense pas que la raison soit inscrite dans la structure de l'esprit humain ou dans le langage. Elle réside plutôt dans certains types de conditions historiques, dans certaines structures sociales de dialogue et de communication non violente » (*Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 162). « Je pense en effet qu'il y a une histoire sociale de la raison qui est coextensive à l'histoire de ces microcosmes où s'instituent peu à peu les conditions sociales du développement de la raison » (*Raisons pratiques,* Paris, Le Seuil, 1994, p. 228).

2. « Il est clair que le livre de Bourdieu sur Heidegger est structuré par le champ philosophique français des années 1970, car, consciemment ou non, Bourdieu applique la stratégie des maîtres de la suspicion aux ouvrages de Heidegger » (H. Philipse, « Question of Method : Heidegger and Bourdieu », in *Revue internationale de philosophie, op. cit.,* p. 286.

cette même pensée, que Vincent Descombes a nommée « la philosophie du soupçon », comme si Bourdieu flanchait lorsqu'il s'agit de soumettre sa propre pensée au processus de l'objectivation. Comme si, finalement, l'œuvre de Bourdieu n'était qu'une philosophie critique déterminée par la philosophie critiquée, comme s'il avait échoué à défataliser sa pensée, comme si son auto-analyse ne lui ouvrait pas l'émancipation de la réflexivité...

Les spécialistes discuteront le bien-fondé des critiques émises par Bourdieu à l'endroit de la philosophie en général, et de celle de son temps en particulier, comme le ton de grand seigneur, le goût des affirmations péremptoires et des certitudes apodictiques[1]. D'autres récuseront son entreprise du fait que l'objectivant ne s'objective pas, que l'ennemi déclaré de la domination vise à son tour une position hégémonique au nom de et pour la sociologie. D'autres encore souligneront les limites de l'instrument de la sociologie, qui prétend montrer au moyen de l'approche homologique, la correspondance entre l'ontologie heideggerienne et la politique nazie. [Voir à ce propos l'article de Jean Grondin.] – C'était là cependant une entreprise digne, au regard de traitements anecdotiques du même sujet –. L'on peut aussi trouver à redire à sa conviction des origines sociales du goût, se demander où s'arrête l'analyse des déterminations d'un champ de la même façon que lui-même s'interroge sur la limite de la déconstruction derridienne. Demeurent les réalisations de Bourdieu sociologue : son approche inédite des intellectuels, des élites, et de la culture, ainsi que le caractère « opératoire » des concepts qu'il a créés.

De plus, ce qu'il considère comme « l'activité [la] plus philosophique, même si elle est vouée à paraître scanda-

1. J. Bouveresse, *Bourdieu savant et politique, op. cit.,* p. 52.

leuse à tout esprit philosophique normalement constitué », soit « l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné... »[1], enrichit la conception de notions philosophiques fondamentales, telles la raison, la subjectivité, le corps, et le temps [dont traite ici Jean-François Rey]. Bien entendu, affirmer que l'amour de la vertu ou de la vérité est le produit d'une trajectoire sociale[2] peut sembler l'expression d'un déterminisme dépourvu « d'idéal ». Que dire, lorsque Bourdieu évoque en plus l'« intérêt » à la connaissance, à la philosophie, à l'art, à toutes ces activités spirituelles qui se distinguent des activités ordinaires de survie précisément parce qu'elles sont « désintéressées ». Ce serait oublier que l'exploration sociologique des déterminations de la pensée selon Bourdieu vise justement à nous révéler les présupposés ignorés de nos actes, de nos pensées. Il a défini la sociologie comme « vigilance contre soi ». Il la revendique comme *Aufklärung,* source de lumière contre « ceux qui ont besoin des ténèbres de la méconnaissance pour exercer leur commerce symbolique »[3]. Il en déduit l'un de ses instruments, la réflexivité, non pas comme introspection, réflexion du sujet sur le sujet, mais comme « exploration systématique des catégories de pensées impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé »[4]. Il s'agit d'entraîner chacun à se questionner sur les conditions de sa pensée qui ne tiennent pas seulement à la logique du discours, mais incombent, selon Bourdieu, à ses appartenances

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 40.
2. *Ibid.,* p. 12.
3. *Leçon sur la leçon,* Paris, Minuit, 1982, p. 21.
4. P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses,* Paris, Le Seuil, 1992, p. 35.

sociales et économiques. Il en était convaincu dès ses années algériennes, lorsqu'il observait de près les efforts d'un peuple pour se libérer. Ainsi l'exprime-t-il dans un texte précoce et (déjà) relativement jargonnant : « Bref, à moins de voir dans la conscience de classe le résultat mécanique de la pression exercée par la nécessité économique ou, au contraire, l'acte réflexif d'une liberté se déterminant envers et contre tous les déterminismes objectifs, il faut admettre que la révolte contre la situation présente ne peut s'orienter vers des fins rationnelles et explicites que lorsque sont données les conditions économiques de la constitution d'une conscience rationnelle de ces fins, c'est-à-dire lorsque l'ordre actuel enferme la virtualité de sa propre disparition et produit de ce fait des agents capables de la projeter. »[1] La réflexivité est le bras de la libération.

Lors de leur entretien à Oxford, Bourdieu et Bouveresse évoquaient la différence entre les philosophes qui observent le monde et ceux qui veulent le transformer[2]. La dernière partie de la vie de Bourdieu y fut employée, notamment dans son engagement effectif, parfois qualifié d'activisme, contre l'économie libérale, contre la presse oublieuse de sa mission d'instruction populaire, contre la discrimination sexuelle... Il ne lui suffisait pas de révéler leur domination aux agents sociaux et de leur livrer les outils de leur émancipation : il a également payé de sa personne, comme en témoigne l'image célèbre qui le montre en cache-nez muni d'un porte voix, au moment des grandes grèves de 1995. Il a reconnu devant son ancien étudiant Loïc Wacquant avoir toujours été

1. P. Bourdieu, *Algérie 60, structures économiques et structures temporelles,* Paris, Minuit, 1977, p. 116.

2. J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique, op. cit.*, p. 57.

« intensément préoccupé par la signification morale et politique de la sociologie »[1]. Et le fait est que, simplement à la lecture de certains de ses titres, l'on peut le créditer d'une pratique sans éthique. Mais ceci est un autre chapitre.

1. Réponses, *op. cit.,* p. 39.

L'*habitus,* de la philosophie à la sociologie et retour

JULIETTE GRANGE

> " Je pense en effet que, sauf à croire au miracle, on ne peut attendre le progrès de la raison que d'une action politique rationnellement orientée vers la défense des conditions sociales de l'exercice de la raison, d'une mobilisation permanente de tous les producteurs culturels en vue de défendre, par des interventions continues et modestes, les bases institutionnelles de l'activité intellectuelle. «
>
> *Raisons pratiques*[1].

Les concepts voyagent, ils ont une histoire au sens où ils passent d'une discipline ou d'un champ sémantique à l'autre. Parfois une science exacte emprunte au langage courant un mot qu'elle transforme en concept dans le cadre fermé d'une discipline particulière (ainsi les sciences dites « dures » puisent dans le vocabulaire commun – par exemple, chaos, trou noir, catastrophe). Des mots dont les spécialistes oublient ensuite totalement le sens initial au profit du sens précis – seul le néophyte alors s'étonne de ces emprunts.

1. P. Bourdieu, *Raisons Pratiques*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 232.

Plus souvent les sciences humaines ont emprunté aux sciences dites naturelles ou exactes, ces emprunts sont épistémologiquement complexes mais fondamentaux pour la constitution de la sociologie particulièrement. Ainsi la notion d'intégration est passée des mathématiques aux sciences politiques puis à la langue commune. Celle d'organisation (mais aussi de consensus, de tissu social) va de la biologie aux sciences de l'homme. La notion de classe décline logique, botanique et histoire naturelle avant de fixer un sens nouveau en philosophie politique et sociale.

Qu'en est-il de la notion d'*habitus* qui semble passée telle que de la théologie à la sociologie ? Dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, pour qui c'est un concept central, on trouvera une mise en œuvre magistrale de ce transfert.

Nous faisons l'hypothèse, pour ce qui concerne la notion d'*habitus,* mais ce pourrait être aussi le cas d'autres concepts, que l'emprunt n'est pas de même nature que celui mentionné plus haut et qu'accomplissent les sciences dites dures. Il ne s'agit pas de l'usage d'un mot acquérant un sens nouveau dans un nouveau contexte (le sens initial ne restant présent que dans une très vague imprégnation métaphorique à laquelle le spécialiste n'est d'ailleurs plus sensible). L'emprunt conceptuel pour autant, par exemple celui d'*habitus,* n'est pas une simple translation thématique, une métaphore. La notion forgée par la philosophie grecque (Aristote) et largement retravaillée par Thomas d'Aquin, semble fournir à la sociologie autre chose qu'une terminologie, elle est opératoire, elle a des conséquences théoriques.

La nature de l'emprunt à la scolastique, les autres emprunts à la philosophie (Merleau-Ponty) tout autant que l'usage particulier que Bourdieu fait du concept, travaillé tout le long de son œuvre, seront les objets princi-

paux de cet article. C'est la dimension théorique et épistémologique qui en effet nous intéresse ici (plus que l'histoire de la pensée de Bourdieu ou celle de la propriété intellectuelle, de l'originalité ou de la trahison). Bourdieu ne nous invite-t-il pas d'ailleurs à ne plus considérer l'*habitus* avec le regard du philosophe, à quitter théologie et philosophie ?

Nous n'obéirons pas à cette injonction, mais, chemin faisant, nous retournerons la perspective, et il s'agira alors moins des emprunts de Bourdieu à la scolastique ou à la phénoménologie, que de sa contribution à la reformulation d'un concept philosophique. On se posera finalement, au travers de l'étude de l'usage de la notion d'*habitus* par Pierre Bourdieu, la question du rapport entre les sciences sociales et la philosophie.

DÉFINITION DE L'*HABITUS*

Si les habitudes sont faites de la seule accumulation passive d'usages devenus spontanés à force d'être réitérés, on sait que l'*habitus* n'est pas un état, mais une manière d'être, une disposition physique et morale[1] de l'individu à telle ou telle action, attitude ou comportement, une « qualité durable et difficile à modifier » (c'est ainsi qu'Aristote parle de l'*hexis* que Thomas d'Aquin traduira et reformulera en *habitus*). Les vertus et les vices sont des dispositions acquises (*habere,* avoir) mais aussi fonde-

1. *Habitus* ne passera pas expressément dans la langue commune, bien que le dictionnaire Robert comporte une entrée et indique « manière d'être ».

ment et origine d'autres activités morales ou physiques « [...] elles sont aussi dans les choix que chacun fait et dans ce qu'il met en pratique »[1].

En sociologie, l'*habitus* n'est pas une simple acquisition individuelle, qu'elle soit naturellement donnée ou socialement construite. Madeleine Gravitz en donne la définition[2] : « Ensemble de dispositions durables où sont intégrées les expériences passées, il fonctionne comme une grille (matrice) de perceptions, jugements et actions, capables d'inspirer des activités différentes, grâce à la possibilité offerte par le système de résoudre des problèmes variés, mais cependant analogues [...]. » Et Bourdieu : « L'*habitus,* comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis [...]. Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude ? L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur. »[3]

L'*habitus* est une notion complexe à l'intersection du biologique, du psychologique et du social, à la charnière entre individu et société, extériorité et intériorité, corps et esprit, liberté et déterminisme, subjectivité et objectivité, quantitatif et qualitatif. Ce n'est pas un état interne, une propriété spontanée ou acquise du possesseur de la disposition. S'il y a eu intériorisation de l'extériorité, ce n'est pas par la représentation, par l'assimilation d'une règle sociale explicite ou explicitée. L'*habitus* n'a rien à voir avec la conformité ou le conformisme. Il émerge

1. Aristote, *Rhétorique,* 1388 *b* 35, Paris, Flammarion, « GF », 2007, p. 329. Aristote utilise les termes de *pathos* (affection), *diathésis* (disposition) et *hexis* (possession).

2. *Lexique des sciences sociales,* Paris, Dalloz, 1994.

3. P. Bourdieu, *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1980, p. 134.

certes au travers de pratiques accumulées. « Et voilà pourquoi celui-ci [l'*habitus* vertueux] ne peut être causé par un seul acte, mais par beaucoup. »[1] « L'*habitus* "assure la présence active des expériences passées qui, disposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception de pensée et d'action tendent [...] à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps"[2]. » « [...] Si bien que les actes en se multipliant engendrent dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qui a nom précisément *habitus*. »[3]

La disposition comme « social incorporé » n'est donc ni une représentation, ni une détermination. C'est une « inclinaison à » qui se révèle seulement dans l'action, dans ce passage de la puissance à l'acte (la disposition musicale est une capacité active à l'écoute et à la pratique, on n' « est » pas mélomane comme le bois « est » inflammable). Thomas d'Aquin indique que l'*habitus,* parce qu'il n'est pas une qualité intrinsèque, n'est pensable sur le mode de l'avoir que comme une manière d'être en possession de soi-même.

« En somme, par la médiation de l'*habitus,* le *dépôt* des expériences passées se convertit en *dispositions* pour l'avenir, *l'habitude* se fait *habitus*. »[4] « Déjà, par définition, il convient à tout *habitus* d'avoir tendance à l'action. »[5] Les

1. Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* Paris, Le Cerf, 1984, « La béatitude », qu. 51, art. 3.

2. P. Bourdieu, *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980, p. 91.

3. *Somme théologique,* La béatitude, qu. 51, art. 2.

4. F. Heran, « La seconde nature de l'*habitus* », *Revue française de sociologie,* 1987, vol. XXVIII, p. 393. [Article de référence, examine de manière exhaustive les sources phénoménologiques de Bourdieu.]

5. *Ibid.,* qu. 49, art. 3. Cependant, il existe des *habitus* qui ne sont pas ordonnés à l'action, ils s'expliquent par la participation de l'âme à Dieu grâce à la Grâce.

habitus sont des « (...) principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre. »[1] De plus, l'*habitus* est une valeur faite chair, il s'inscrit physiquement, marque le corps, l'apparence en même temps que les mœurs. La disposition est ce qui paraît désormais naturel et agréable à l'individu. « Quand quelqu'un est en possession d'un *habitus,* ce qui est en conformité avec son *habitus* devient pour lui une chose aimable en soi parce qu'elle lui est pour ainsi dire connaturelle, dans la mesure où l'accoutumance et l'*habitus* finissent par être une seconde nature. »[2] « L'*habitus* "est histoire faite nature, ou quasi nature". »[3]

Le sujet ne recourt donc pas à la réflexion pour agir conformément à l'*habitus,* celui-ci à l'évidence d'une bonne pratique. Il se rapproche ainsi du tempérament (la douceur, l'élégance, l'agressivité, la politesse) si l'on entend non une caractéristique individuelle donnée, mais ce qui apparaît comme aller de soi dans la personnalité. « ... *habitus,* système de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles. »[4] « L' "*habitus*" incline continûment à faire de nécessité vertu en inclinant à des "choix" ajustés à la condition

1. P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.,* p. 88.
2. *Somme théologique, op. cit.,* La béatitude, qu. 78, art. 2.
3. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Paris, Le Seuil, 2000, p. 179.
4. P. Bourdieu, *Esquisse...,* p. 175.

dont il est le produit [...]. Il est ce qui fait que l'on a ce que l'on aime parce que l'on aime ce que l'on a. »[1]

Les dispositions de l'*habitus* ne conduisent donc pas de manière déterminée à une action déterminée et Bourdieu prendra, grâce à la notion, de solides distances non seulement avec le behaviorisme, mais avec la psychologie en général, tout autant qu'avec l'idée de détermination sociale. Les conduites peuvent ainsi être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles. L'*habitus* n'est pas détermination. S'il est structuré par les pratiques antérieures du sujet, l'actualisation de la disposition dépend du contexte mais n'exclut pas que soient générés à partir de lui des pratiques nouvelles. La volonté libre et la détermination ne s'opposent pas, mais s'entrelacent : « Système subjectif, non individuel des structures intériorisées, schème de perception et d'action. »[2] « Étant le produit de l'incorporation de la nécessité objective, l'*habitus,* nécessité faite vertu, produit des stratégies qui, bien qu'elles ne soient pas le produit d'une visée consciente de fins explicitement posées sur la base d'une connaissance adéquate des conditions objectives, ni d'une détermination mécanique par des causes, se trouvent être objectivement ajustées à la situation. »[3] L'*habitus* ordonne des actions particulières, sans que celle-ci ne soient totalement déterminées[4].

L'*habitus* n'est pas un *habit,* un costume ordinaire, n'importe quel vêtement. Habit de moine ou de chevalier, « il s'agissait d'une *apparence établie* donnant à voir de quelles fonctions le porteur était, dans tous les sens du

1. P. Bourdieu, *La distinction,* Paris, Minuit, 1979, p. 195.

2. P. Bourdieu, *Esquisse..., op. cit.,* p. 175.

3. « Fieldwork in philosophy », *in* P. Bourdieu, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p. 21.

4. Thomas, *op. cit.,* qu. 49, art. 2 et 4.

terme, *investi* et l'autorisant à agir conformément à ses fonctions »[1]. L'*habitus* est dans ce lien entre le sujet (l'homme qui porte le vêtement) et l'objet (le vêtement), dans le port, l'attitude, la manière active de porter l'habit, entre être et avoir, corps et esprit, changement actif et état. « Entre l'être qui porte un habit et l'habit porté, il y a toujours un intermédiaire, le port de l'habit. »[2] La disposition se donne dans l'action, elle habilite, elle donne capacité à celui qui agit.

L'habit ne fait donc pas le moine. C'est l'unité active du sujet et de l'objet, la présence d'un statut dont la définition est sociale, mais qui dépend aussi de la capacité (de l'habileté) personnelle à la mettre en acte, à « porter » l'habit, qui importent[3]. L'*habitus* est donc médiation *« quod inter habentem indumentum et indumentum, quod habetur est habitus medius »*[4].

DURKHEIM ET MAX WEBER

Pierre Bourdieu déclare avoir moins emprunté à Thomas d'Aquin que systématisé et étendu l'usage de la notion d'*habitus,* déjà présente quoique peu travaillée dans la terminologie de ses prédécesseurs, particulièrement Durkheim et Weber. La capacité, la manière d'être qui est donc disposition à agir, à percevoir et à

1. Fr. Héran, *op. cit.,* p. 389, nº 1.

2. Aristote, *Métaphysique,* Delta, 20, trad. Pierron-Zévort, 1840, Paris, Flammarion, « GF », 2008, p. 211-212.

3. *Male habitus* (malade) désigne l'ensemble de l'apparence externe qui traduit la mauvaise santé.

4. *Somme théologique, op. cit.,* qu. 49, art. 2.

penser est présentée en effet par Durkheim comme étant le résultat de l'éducation. Du moins, de l'éducation moderne dans la définition qu'elle acquiert depuis la création, par la christianisation, de l'intériorité subjective. L'éducation n'est plus alors l'acquisition d'une série de capacités particulières ou de connaissances définies (qui pouvaient, souligne Durkheim[1], être acquises encore à Rome auprès de maîtres séparés). Avec la conception chrétienne de la personne, il s'agit « d'agir sur la personnalité dans ce qui fait son unité fondamentale », son « état profond »[2]. Il ne s'agit plus « [...] d'avoir appris ceci ou cela, de savoir discerner certains rites ou prononcer certaines formules, de connaître certaines croyances traditionnelles ».

Le christianisme consiste essentiellement dans une attitude de l'âme, dans « un certain *habitus* de notre être moral »[3] comme acquisition d'une disposition intérieure. Cette conception chrétienne de l'éducation sera par la suite transposée dans l'éducation moderne par les humanités (il ne s'agira plus alors de faire un chrétien, mais, nous dit Durkheim, de faire un homme) « [...] non de donner à l'enfant des connaissances plus ou moins nombreuses, mais de constituer chez lui un état intérieur et profond, une sorte de polarité de l'âme qui l'oriente dans un sens défini, non pas seulement dans l'enfance, mais pour la vie »[4]. C'est en ce sens que la littérature, l'histoire, les sciences sont conjointement formatrices d'un *habitus* comme manière d'être au monde, d'une attitude

1. *L'évolution pédagogique en France,* Paris, PUF, « Quadrige », 1990, p. 36-37.
2. *Ibid.,* p. 37.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.,* p. 38.

fondamentale à la fois morale et sociale, et non seulement de connaissances particulières. Cette culture n'est pas seulement formation de la raison, mais « formation intégrale de l'homme »[1]. Elle sera donc un *habitus* compris comme attitude mentale intériorisée et naturalisée, comme une forme (au sens aristotélicien) génératrice d'actes particuliers. Ce n'est pas simplement une « mentalité » ou un esprit du temps, mais une affinité profonde entre les personnes.

Weber quant à lui dans *Économie et société* utilise la notion d'*habitus* pour tenter de cerner l'influence sur la conduite de la vie de la prière et de la dévotion, du rite en général. Quelle est la relation entre les gestes très réglementés et très fréquemment répétés et la disposition intérieure ? Qu'est-ce qu'un *habitus* spirituel ? Engage-t-il le corps et l'esprit ? Selon quelles modalités ? La rupture rituelle d'avec le quotidien, la cérémonie ou le rite, les pratiques ascétiques ou répétitives (psalmodies, gestes ou exercices planifiés) ont à voir avec la vie intérieure. C'est ici toute la complexité de la notion de disposition qui se déploie à propos du sentiment religieux.

Pour être plus précis, on peut remarquer que Bourdieu, s'il évoque d'abord Durkheim comme précurseur de son emploi de la notion d'*habitus,* et bien qu'il connaisse très précisément le texte de *L'évolution pédagogique,* ne s'y réfère qu'indirectement. Dans les textes de la période 1964-1968, il tente d'abord en effet de mettre en évidence un *habitus* de classe, autrement dit de faire apparaître les particularités de deux groupes sociaux antagonistes définis d'abord par leur situation économique. Dans cette première définition, assez simpliste, l'*habitus*

1. *Ibid.,* p. 399.

est défini comme « somatisation des structures objectives »[1]. Nous trouvons ici une conception assez déterministe de l'*habitus* qui réunit l'*ethos* (la manière de percevoir le monde social et d'agir sur lui) et l'*hexis* (la disposition corporelle) et semble dépendre mécaniquement de l'appartenance de l'individu à tel ou tel groupe social. Nous sommes alors assez loin de la définition durkheimienne et également des usages antiques et médiévaux du terme.

Bourdieu minimise l'apport direct d'Aristote et Thomas d'Aquin. Il le fait pour une part à juste titre car il n'a en effet aucunement pour but d'approcher attentivement l'usage philosophique antérieur du concept dans la théologie morale de l'un ou l'autre philosophe. Pour une autre part, il dénie tout emprunt pour des raisons théoriques (qui tiennent au statut de la notion). « Le principal intérêt de l'*habitus* à ses yeux tient aux services qu'il est capable de rendre. Il permet, selon lui, de lever un certain nombre de fausses alternatives encombrant la réflexion sociologique, comme celles qui opposent l'individuel et le social, la liberté et le déterminisme, le subjectif et l'objectif, le qualitatif et le quantitatif, le micro et le macro et ainsi de suite. »[2]

Le véritable tournant dans l'usage que fait Bourdieu de l'*habitus* se situe en 1967 dans la postface qu'il donne à sa propre traduction de l'ouvrage d'Erwin Panofsky *Architecture gothique et pensée scolastique*[3]. À partir de là la notion prend une véritable épaisseur et ne cessera dès lors d'être travaillée. On peut faire l'hypothèse qu'à l'occasion de cette postface, Bourdieu a lu ou relu Thomas

1. *Entretien télévisuel,* 1991, La 5e.
2. F. Heran, *op. cit.,* p. 387.
3. Paris, Minuit, 1967, avec une postface de Pierre Bourdieu.

d'Aquin[1] et, bien qu'étant totalement étranger à l'objet principal de la réflexion du Docteur angélique (l'acquisition des vertus chrétiennes comme dispositions durables, l'idée de vertu ou de capacité naturelle), sa force théorique nourrit la réinterprétation (qui est également une trahison) qu'il en fait lui-même.

Cette réinterprétation est en effet un renversement. Si l'*habitus* chez Thomas et Aristote caractérise l'humanité (les animaux n'ont pas d'*habitus* non plus que Dieu qui est totalement en acte), cette anthropologie est ordonnée par une théologie ; les vertueux sont disposés par une certaine qualité de l'âme (les dispositions s'inscrivent dans l'âme) au bien agir. Bourdieu renverse la perspective ; non seulement aucun Bien n'ordonne l'*habitus* vertueux, mais ce sont au contraire des *habitus* qui sont au fond de ce que les hommes considèrent comme le Beau et le Bon.

Panofsky met en évidence l'habitude mentale, l'affinité profonde commune aux cathédrales gothiques et à la *Somme théologique*. Une manière connexe de construire édifices et livres est présente en acte dans les réalisations, il ne s'agit pas d'une vague analogie intellectuelle, de la traduction allégorique d'un concept, esprit des temps. Mais Panofsky apporte plus encore à Bourdieu que la considération des œuvres et non des intentions. C'est la relation entre l'individualité et la collectivité telle qu'il l'envisage qui apparaît suggestive pour ce dernier. « Opposer l'individualité et la collectivité pour mieux sauvegarder les droits de l'individualité créatrice et les

1. Cf. G. Rist, « La notion médiévale d'*habitus* dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Revue européenne des sciences sociales,* 22 (67), 1984, p. 20-212, p. 204. [Cet article fait le point sur les parallélismes de formulation entre Thomas et Bourdieu. À ce titre il est très précieux, mais il méconnaît la transformation radicale du concept opérée par Bourdieu.]

mystères de la création singulière, c'est se priver de découvrir la collectivité au cœur même de l'individualité, sous la forme de la culture – au sens de cultivation ou de *Bildung* – ou pour parler le langage qu'emploie M. Erwin Panofsky, de l'*habitus* par lequel le créateur participe de sa collectivité et de son époque et qui oriente et dirige, à son insu, ses actes de création les plus uniques en apparence. »[1] Le concept d'*habitus* n'est pas médiation entre puissance et acte, mais dans les œuvres présence complexe du génie individuel et de la culture collective.

LES TECHNIQUES DU CORPS, MERLEAU-PONTY ET MAUSS

> « On peut comprendre rétrospectivement – en fait, les choses ne se passent pas comme ça dans la réalité de la recherche – le recours à la notion d'*habitus,* vieux concept aristotélicien-thomiste que j'ai complètement repensé, comme une manière d'échapper à cette alternative du structuralisme sans sujet et de la philosophie du sujet. »
>
> *Choses dites.*

Au-delà du sens aristotélicien ou thomiste du concept, Bourdieu, lorsqu'il donne plus de densité théorique à la conception simpliste des premières années, opère un déplacement de l'esprit vers le corps, de la disposition morale ou spirituelle vers l'*habitus* corporel, et ainsi ren-

1. Bourdieu, *in* E. Panofsky, *op. cit.,* p. 142.

verse la perspective théologique ou métaphysique en philosophie matérialiste. Pour Thomas d'Aquin au contraire, les activités naturelles du corps ne sont pas ordonnées par des *habitus*. « Donc, en tant que l'*habitus* implique disposition à une opération, aucun ne se trouve principalement dans le corps comme dans un sujet. L'activité corporelle en effet, vient toujours d'une activité naturelle du corps ou de l'âme qui le meut. »[1] « Si les opérations de l'âme peuvent s'effectuer par le moyen du corps, les "dispositions" sont, elles aussi, principalement dans l'âme. »[2] Au contraire pour Bourdieu, non seulement l'*habitus* n'est pas une disposition intérieure, mais en tant que corporel, il n'a rien de naturel, il est socialement construit.

Bourdieu souhaite ainsi éviter ce qu'il nomme « l'anthropologie imaginaire du subjectivisme » *(Le sens pratique)*. « Parler d'*habitus,* c'est poser que l'individuel, et même le personnel, le subjectif, est social, collectif. L'*habitus* est une subjectivité socialisée. »[3] C'est affirmer que la personne est sans autonomie propre, qu'elle ne produit pas *sui generis* ses propres déterminations. « L'évidence de *l'individuation biologique* empêche de voir que la société existe sous deux formes inséparables : d'un côté les institutions qui peuvent revêtir la forme de choses physiques, monuments, livres, etc. ; de l'autre les dispositions acquises, les manières durables d'être et de faire qui s'incarnent dans des corps (et que j'appelle des *habitus*). Le corps socialisé (ce que l'on appelle l'individu ou la personne) ne s'oppose pas à la société : il est une de ses formes d'existence. »[4]

Le rejet par Bourdieu de l'idée de l'intelligibilité du sujet en tant que tel est radicale et sans nuance (et vise

1. Thomas, *op. cit.,* question 50, art. 1.
2. *Ibid.*
3. P. Bourdieu, *Réponses,* Paris, Le Seuil, 1992, p. 101.
4. *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1980, p. 29.

aussi bien le sujet kantien que husserlien ou sartrien). La subjectivité qui s'expose dans le corps socialisé est bien différente également de la personnalité profonde, de l'attitude de l'âme qu'évoquait Durkheim. L'*habitus* permet donc à Bourdieu de se départir du subjectivisme moderne, tout autant que de l'objectivation (celle du structuralisme en particulier) : aucun modèle abstrait, aucune règle ne peut être isolée des pratiques. Il n'y a pas d'éthique hors des valeurs faites corps qui se donnent à voir dans l'action. Il permet également d' « [...] échapper au *réalisme de la structure* auquel l'objectivisme, moment nécessaire de la rupture avec l'expérience première et de la construction des relations objectives, conduit nécessairement lorsqu'il hypostasie ces relations en les traitant comme des réalités déjà constituées en dehors de *l'histoire* de l'individu et du groupe, sans retomber pour autant dans le subjectivisme, totalement incapable de rendre compte de la nécessité du monde social (...) »[1].

Les dispositions seront donc plus incorporées qu'intériorisées, et, bien qu'elles soient plus collectives qu'individuelles, c'est dans la singularité des corps concrets qu'elles se font jour : « [...] le collectif qui est déposé *en chaque individu* sous forme de dispositions durables, comme les structures mentales »[2] n'est pas par conséquent un ensemble de représentations : « En outre tous les principes de choix sont incorporés, devenus postures, dispositions des corps : les valeurs sont des gestes, des manières de se tenir debout, de marcher, de parler. La force de l'*ethos,* c'est que c'est une morale devenue *hexis,* gestes, postures. »[3]

1. *Le sens pratique,* Paris, 1980, p. 87-88.
2. *Question de sociologie,* Paris, Minuit, 1980, p. 29.
3. *Ibid.,* p. 133, 134.

On retrouve ici l'expression de l'*habitus* que Bourdieu a exprimé dans ses textes de jeunesse : « Or, il faut admettre que les techniques du corps constituent de véritables systèmes solidaires de tout un contexte culturel. Ce n'est pas le lieu d'analyser les habitudes motrices propres au paysans béarnais, cet *habitus* qui dénonce le *paysanás,* le paysan lourdaud. L'observation populaire saisit parfaitement cet *exis* qui sert de fondement aux stéréotypes. » Et plus loin on trouve l'expression suivante « l'*habitus* du paysan comme vérité synthétique »[1]. La notion d'agent émerge de ce travail théorique. Il n'est pas un sujet au sens philosophique, il n'a pas d'intériorité, mais en même temps le social ne lui est pas extérieur, n'a pas d'objectivité abstraite. Une force de dialectique non sartrienne (« objectivation de la subjectivité et subjectivation de l'objectivité »[2]) fait de l'*habitus* un médiateur entre intériorité et extériorité. Cette fonction complexe tient au travail théorique accompli par Bourdieu sur la notion à partir de l'ouvrage de Panofsky.

Le terme de « techniques du corps » trahit ici l'origine du concept et d'ailleurs Bourdieu se réfère explicitement à Mauss[3] : la démarche du paysan, son rythme, la coupe du vêtement, les expressions, la posture des bras et des jambes, la manière de danser, tout cela à un sens, est ordonné par « un principe unificateur ». De même la « tenue » (à tous les sens du terme) des citadins est ellemême unifiée et immédiatement perceptible pour l'observateur. Et c'est bien le corps qui est marqué socia-

1. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », in *Études rurales,* nos 5-6, avril-septembre 1962, p. 99 et s.

2. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 246.

3. Marcel Mauss, « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1973, p. 365-390.

lement, l'*habitus* étant alors « ce qui est vécu comme naturel, ce sur quoi l'action consciente n'a pas de prise »[1]. À l'interface entre psychologie individuelle, disposition physique et représentation collective.

La naturalisation dans l'allure et la tenue de pratiques sociales déterminées, ce qu'est l'*habitus* dans la première partie de l'œuvre de Bourdieu, a donc acquis au contact de l'analyse de Panofsky et de la relecture probable de Thomas d'Aquin, une complexité nouvelle. Bourdieu, à partir de là, réinvente le concept. La disposition n'est plus intégration du code ou de la règle. L'*habitus* a une dynamique, il inclut un espace de liberté, il n'est plus une simple détermination. « (...) l'*habitus,* comme tout art d'inventer, est ce qui permet de produire des pratiques en nombre infini, et relativement imprévisibles (comme les situations correspondantes) mais limitées cependant dans leur diversité. »[2]

Certes l'*habitus* impose une forme de choix qui peut paraître illusoire, il amène à faire de nécessité vertu, mais, s'il est soumission au passé et à la société, il est aussi entre deux, transformation, changement. Le sujet n'est plus alors réduit à un corps, il n'est pas seulement le lieu de l'empreinte de la société, il y a une ressource d'action dans l'*habitus* qui n'est pas seulement répétition mais invention. Domine cependant chez Bourdieu la détermination : « Cette autonomie est celle du passé agi et agissant qui, fonctionnant comme du capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l'agent individuel comme monde dans le monde. »[3] L'emprunt à

1. « Célibat et condition paysanne », *op. cit.,* p. 100.
2. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 93.
3. *Ibid.,* p. 94.

Panofsky, le travail des notions déjà présentes chez Durkheim, Weber ou Mauss, transforme le concept qui devient alors une sorte de « boîte noire » évoluant en tant que telle avec la pensée de Bourdieu.

DIVERGENCES SUR LE SUJET

Bourdieu n'est certes ni réaliste ni thomiste, l'emprunt est donc clairement indirect[1], et comme il le déclare lui-même, c'est Panofsky et non Aristote relu par Thomas d'Aquin qui l'inspira. Cependant la complexité de la notion aristotélicienne et thomiste a permis à Bourdieu de travailler à la construction d'une autre complexité, celle d'un concept fondamental pour la sociologie. Il est clair cependant que l'*habitus* est une construction sociale et non une réalité substantielle. Par ce concept, la société, tout autant que le sujet individuel, s'efface au profit d'une interface non substantielle qui ne se donne pas non plus dans une structure ou un ensemble de déterminations, mais uniquement dans des pratiques, dans des dispositions à agir, dynamiques et en perpétuelle transformation. On pourrait dire que c'est cet aspect du concept d'*habitus* que Bourdieu retravaille à partir de Saint Thomas. Il ne s'agit plus de constituer une détermination qui irait de la société vers l'individu ou le sujet (l'un et l'autre étant déjà constitués) mais l'*habitus* qui désigne le processus même de socialisation, l'existence de la société dans et par l'individu. « La propriété s'approprie le propriétaire

1. G. Rist dans son article par ailleurs excellent se livre à une comparaison trop fortement attachée au détail des doctrines.

par un processus purement social et quasi magique de socialisation. »[1] Société et sujet n'ont aucune « réalité » autre que ces « tendances à être ».

Bien qu'il soit difficile à modifier, l'*habitus* lui-même n'a pas de substance, seules les pratiques sont significatives. « Pour la tradition thomiste, l'*habitus* est ce qui permet à l'action humaine de se dérouler spontanément avec assurance et plaisir [...]. »[2] Mais ceci évidemment chez Bourdieu sans qu'existent des fins naturelles, sans que la société elle-même ait une réalité substantielle.

La notion d'*habitus* permet à Bourdieu d'échapper au subjectivisme, de critiquer le « Je phénoménologique » de la philosophie sartrienne[3]. Non seulement le garçon de café qui joue son propre rôle n'a pas de liberté au sens d'une « possibilité absolue » d'un sujet[4], mais pour Bourdieu, il n'y a pas d'action intentionnelle à proprement parler. C'est du seul « schéma corporel » de Merleau-Ponty que Bourdieu admet s'inspirer. Le sujet n'est ni psychologique, ni phénoménologique, ni transcendantal, mais c'est d'abord un corps agissant, qui, en tant que corps socialisé, est médiateur entre subjectivité et détermination. Bourdieu emprunte cette notion de « schéma corporel » à la philosophie de Merleau-Ponty et l'utilisera donc comme interface, lieu du sens, rencontre entre une mémoire inconsciente ou irréfléchie issue du passé, et l'action présente.

Ce que Bourdieu retient de Merleau-Ponty n'est donc qu'une part très restreinte de sa doctrine. Bien qu'il propose une phénoménologie du corps plutôt que de la

1. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 96.

2. G. Rist, art. cité, p. 211.

3. « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réfléchie », *Actes de la recherche en sciences sociales,* p. 32-33, 1980.

4. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 88-89.

conscience, Merleau-Ponty raisonne à partir d'une définition essentialiste de la subjectivité : « L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer l'existence en nous annexant de nouveaux instruments. »[1] La conscience même si elle est capable d'intérioriser des habitualités culturelles existe au préalable. Alors que, pour Bourdieu, l'*habitus* corporel est la *relation* dynamique entre passé et futur, relation sans préalable comme sans fondement. Récapitulation, transformation ou invention, cette relation n'est jamais « donnée », et pas seulement parce qu'elle est socialement construite. Elle n'apparaît comme naturelle qu'*a posteriori*. Aucun sujet comme être au monde n'est le réceptacle des déterminations.

L'*habitus* ne modifie pas un Moi qui aurait un fond d'existence pré-sociale, ou qui permettrait aux impressions passées d'être toujours actuellement là (Husserl[2]), il ne modifie aucun sujet intentionnel ou rationnel. Tel est le schème kantien ; il ne se donne que dans son effectuation, « On ne dispose d'aucun exemple de construction sociale d'incorporation ou de transmission de ces dispositions. On n'a aucune indication sur la matière dont on peut le construire, ni sur la façon dont elles agissent. »[3]

Les régularités qui apparaissent dans les pratiques ne tiennent pas à l'obéissance des sujets à des règles de vie et

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.,* p. 168.

2. L'apport de Husserl, quant à lui, est indirect. L'habitualité husserlienne est la constitution de la subjectivité à partir de ses *habitus*. L'intentionnalité de la conscience se recompose et se modifie sans cesse par l'action et l'intersubjectivité qui met en place de nouvelles potentialités.

3. Bernard Lahire, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, dettes et critiques,* Paris, La Découverte, 2001, p. 210, qui propose à partir d'un canevas piagétien, une approche individuelle et plurielle de l'*habitus* en terme d'assimilation/accommodation.

la disposition n'entraîne pas au respect volontaire d'une prescription explicite[1]. « L'*habitus* comme système de schèmes qui orientent tous les choix sans accéder jamais à l'explication complète et systématique fonde la capacité d'adaptation aux circonstances singulières, plus efficiente pour préserver ce qui n'est ni une norme, ni une règle, ni une loi. »[2]

« Le réel est relationnel »[3], écrit Bourdieu qui conçoit l'*habitus* comme la relation entre subjectivité et objectivité, liberté et détermination. Celui-ci socialise l'individu et individualise le social dans une pratique qui mêle symbolique et matérialité. Ainsi retravaillé, le concept est l'épine dorsale d'une forme particulière de philosophie : « Les orientations définissent le projet d'une "théorie de la pratique" qui unifie toute la démarche de Bourdieu et confère, bien que celui-ci récuse le terme, une dimension authentiquement philosophique. »[4]

Raymond Boudon opère entre ces éléments essentiels quelques subtils déplacements qui l'amènent à confondre sujet et individu et ainsi à valider sa conception de l'*homo oeconomicus,* conception qu'il présente comme une nouvelle version de l'individualisme méthodologique weberien. Pour combattre l'interprétation bourdieusienne de la disposition, il évoque l'emprunt de Durkheim à Aristote : « É. Durkheim comme M. Weber empruntent la notion d'*habitus* à la tradition aristotélicienne, qu'ils suivent à peu près textuellement sur ce point. Chez Aristote, le concept d'*hexis* – que Thomas d'Aquin traduit par *habitus* – désigne les dispositions psychiques qui peuvent être

1. Bourdieu, « Les stratégies matrimoniales. », *Le bal des célibataires,* Paris, Le Seuil, « Points », 2002, p. 170.
2. *Ibid.,* p. 171-172.
3. *Raisons pratiques,* Paris, Le Seuil, 1994, p. 17.
4. Pierre Macherey, *La Pensée,* 2002, nº 330, p. 137.

influencées par exemple par l'éducation, mais qui ne sont ni inconscientes, ni soustraites à l'action de la volonté, ni déterminées par la seule position dans le système de stratification sociale ; de plus, ces dispositions ne déterminent nullement de manière mécanique ni les représentations ni les actions du sujet. Il faut les concevoir plutôt comme des cadres ou des guides, dont le sujet peut se détacher avec plus ou moins d'aisance. C'est pourquoi É. Durkheim peut voir dans l'éducation non un dressage, une inculcation ou une programmation mais un processus qui contribue à accroître l'autonomie de l'individu. »[1]

La définition de l'*habitus* relue par R. Boudon repose sur une série de confusions. Première confusion, le mot de psychologie qui signifie connaissance de l'âme chez Aristote, est ici confondu avec la psychologie au sens de l'*homo aequalis* moderne. Par conséquent le terme de « disposition psychique » ou de « psychologie » sont à dessein ambigus dans le texte ci-dessus. La psyché aristotélicienne subit un déplacement et devient le sujet de l'individualisme méthodologique auquel elle apporte toute la force et l'autorité du stagiryte et de Thomas d'Aquin. « L'*hexis* se définit par ses actes et ses objets. »[2] écrit pourtant Aristote, pour souligner que c'est la manière d'agir qui est constitutive, non une intériorité psychique (absente dans sa philosophie).

Deuxième confusion, Durkheim ou Weber ne reprennent pas telle quelle la doctrine aristotélicienne. Nous avons vu que Durkheim s'attache à définir le sujet intériorisé et cultivé de l'universalisme moral moderne. Max

1. R. Boudon, *Dictionnaire de la sociologie,* Paris, Larousse, 1989, article *« Habitus ».*

2. *Éthique à Nicomaque,* IV, 4, 1122 *b* 1. Thomas d'Aquin essentialise cependant en partie, l'*habitus* désignant ainsi la perfection, le *telos* auquel aspire le croyant qui développe volontairement son agir en vertu d'une connaissance de ce *telos* comme perfection naturelle auquel il est disposé.

Weber, quant à lui, s'efforce de cerner un *habitus* qui est de l'ordre de la construction sociohistorique, étranger aux vertus aristotéliciennes ou thomistes.

L'individu tel que le sous-entend Boudon est compétent, il a des aptitudes cognitives même s'il ne saisit pas toujours les raisons de ses propres actions. Il participe d'une société où s'entremêlent idéologies et croyances. L'individu opère bien des choix en termes de valeurs et de sentiments moraux, mais ceux-ci sont tels parce qu'ils ont une « raison », une justification plus ou moins clairement perçue et revendiquée par l'individu qui réfléchit sur son action. La société est traversée par un ensemble de justifications collectives qui, sans être logiques ou universellement valides au sens du rationalisme moderne, peuvent s'exposer objectivement, car elles ont une cohérence.

Les dispositions, alors, sont de nature cognitive. Dans l'ontologie sociale subjective boudonienne, on tente d'approcher dans le sujet les « raisons » de ses croyances et de ses actions et de même celles qui forment une forme d'intentionnalité sociale que l'on peut aborder de manière à la fois compréhensive et quantifiée.

PASCAL ET LA CRITIQUE DE LA RAISON SCOLASTIQUE

Bourdieu reprend par ailleurs avec ironie l'expression *scholastic view* empruntée à Austin pour désigner l'illusion où se trouve le *lector* qui prend les mots pour les choses. À partir d'un point de vue qui est fondateur, tout en étant lui-même sans fondement (et sans nécessité de justifier sa démarche fondatrice), celui-ci est pris dans un rêve d'omnipotence et de transparence.

Dans la *skholè,* le lecteur ne réfléchit pas aux conditions de la véridicité de son discours : la *scholastic fallacy* place à la racine du discours un méta-discours qui fait fi des conditions socio-historiques de la vérité qu'il établit. La critique de la raison scholastique[1] ou de la tradition lettrée affirme que ce point de vue sans point de vue qu'est la position du *lector,* parce qu'il nie tout implicite, efface son propre *habitus*. Le travail à la fois anthropologique et épistémologique de Bourdieu rendra explicite ce refus de tout implicite, explicitera l'implicite caché de celui qui prétend penser à partir d'une situation sans *habitus*. Toute activité relève au contraire de conditions sociales et politiques, recherche scientifique et philosophie ne sont pas contemplation, inspiration *(theoria)*, mais des actes dont il faut tenter de mettre au jour les attendus implicites.

Bourdieu propose alors « [...] une *anthropologie* au sens kantien du terme, mais qui a ceci de distinct qu'elle englobe explicitement les activités de l'analyste lui-même »[2]. Panofsky a ici fourni les idées-forces concernant l'articulation du génie individuel et de la culture collective dans les œuvres d'art et de pensée. Idées-forces que le sociologue ré-interprétera en termes de détermination réciproque de l'individu et de la société. Il a aussi attiré l'attention de Bourdieu sur le contenu même de la pensée scholastique : la méthode de la *disputatio* visant à opposer et à concilier des positions contraires, un point de vue scholastique au sens de scolaire, point de vue de l'école, jusqu'aujourd'hui. La culture alors est un *habitus* compris comme « un ensemble de schèmes fondamentaux

1. Première partie des *Méditations pascaliennes*.

2. Loïc Wacquant, introduction à *Réponses* de Pierre Bourdieu, Paris, Le Seuil, 1992, p. 14.

préalablement assimilés, à partir desquels s'engendrent, selon un art de l'invention analogue à celui de l'écriture musicale, une infinité de schémas particuliers [...] »[1].

Pascal[2] est appelé pour fournir la clé de la position du sociologue : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends. » Connaître et reconnaître les conditions socio-historiques est ce qui me permet de les surmonter. Alors que la hautaine position du *lector* et sa supposée liberté conservent l'implicite comme implicite. Par conséquent, Thomas d'Aquin ne fournit pas seulement à Bourdieu l'instrument d'un retravail de la notion aristotélicienne d'*hexis,* mais l'idée que les textes sur l'*habitus* sont porteurs eux-mêmes d'un *habitus,* un mode d'exposition. Et cet *habitus* que la philosophie (devenue par là même sociologie) prétend renverser.

La critique de la raison scholastique est d'abord celle d'un esprit sans matière et d'une âme sans corps. Le corps dans la théologie morale étant alors saisi du seul point de vue « quasi anatomique, donc typiquement scholastique sur le corps en extériorité »[3], d'un corps chose, compris du dehors, « [...] qui s'oppose au corps habité et oublié, éprouvé de l'intérieur comme ouverture, élan, tension ou désir, et aussi comme efficience, connivence et familiarité [...] »[4].

Le spectateur scholastique omet l'agent réel, subjectif et objectif, esprit et matière, compris dans le monde et parfois le comprenant. Et c'est l'*habitus,* concept décidément arraché à la scholastique et entièrement retourné

1. Panofsky, *op. cit.,* p. 151-152.
2. *Pensées,* Br 348.
3. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 160.
4. *Ibid.*

contre elle, qui résume cette philosophie matérialiste de la connaissance qu'est la sociologie. « C'est précisément la notion d'*habitus* qui restitue à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle du corps socialisé [...]. »[1] Le corps n'est plus un empêchement à la connaissance, mais sa base.

Ce que la philosophie scholastique préfère et met en scène dans l'exercice académique de la *dissertation* : s'attacher à opposer théoriquement des points de vue antagonistes. Depuis la *Somme théologique* jusqu'à l'exercice scolaire, on a là le pain quotidien de la philosophie, sommée d'argumenter en opposant ou conciliant deux thèses. La vision scholastique sous-entend que toute action est le fruit d'un dessein préalable explicite. Au contraire, l'*habitus* mêle ce qui est d'ordinaire séparé. Est premier « le sens pratique de l'*habitus* habité par le monde qu'il habite, *pré-occupé* par le monde où il intervient activement [...] »[2]. La connaissance s'origine là. « L'existence humaine, l'*habitus* comme social fait corps, est cette chose du monde pour laquelle il y a un monde. »[3]

Pas plus que l'*habitus* n'est une disposition substantielle[4], le « sujet » n'est d'emblée conscient de lui-même. Dans une certaine mesure il ne peut l'être finalement : cet implicite de l'*habitus* ne s'explicite que partiellement par la voie d'un autre implicite : la connaissance. Cette philo-

1. *Ibid.,* p. 164.
2. *Ibid.,* p. 170.
3. *Réponses, op. cit.,* p. 103.
4. Comme semblent au contraire l'affirmer Gnassounou, Michon *et al., Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie,* Paris, PUF, 2005, dans une forme doctement et dogmatiquement revisitée de la scholastique.

sophie pratique et matérialiste qu'est en acte la sociologie pratiquée et pensée par Pierre Bourdieu s'assortit d'une vive nécessité, présente dès l'origine de la discipline (Auguste Comte) : la sociologie comme manière neuve de faire de la philosophie réfléchit son fondement épistémologique et ce faisant acquiert un rôle politique. Si l'*habitus* en général n'est pas simple détermination, mais détient une part d'invention, l'*habitus* scientifique génère de la liberté. L'incorporation subjectivante de la domination est une sujétion, vecteur de la domination. La conscience critique de cette intériorisation, sa dénonciation n'est pas la démarche d'émancipation, l'accès à l'autonomie raisonnable d'un sujet libre. Les individus ne peuvent se déprendre entièrement de l'intériorisation des contraintes. La sociologie aura pourtant, comme science, une fonction en partie émancipatrice. « Bourdieu se situe donc en rupture épistémologique avec la sociologie existante, non pas en vertu de ses seuls choix de méthode, mais également en fonction de cette conviction plus insolite selon laquelle le sujet de la connaissance est lui-même un produit de la société dans laquelle il vit, apprend et comprend. C'est pourquoi Bourdieu appelle à une "sociologie de la connaissance sociologique". »[1]

Les fées qui se penchent sur la sociologie à sa naissance, dans les premières années du XIXe siècle, firent le vœu de trouver à la crise politique et sociale une réponse inédite : une nouvelle forme de connaissance pour un autre projet des Lumières, une connaissance autrement libératrice, une libération collective passant par une forme de connaissance de soi comme société des individus collectivement organisés. Bien plus tard, ajoutant au réformisme des Pères fondateurs l'idée marxienne d'une connaissance

1. M.-A. Lescourret, *Bourdieu,* Paris, Flammarion, 2008, p. 205.

scientifique de la domination comme fin active de la domination, Bourdieu affirme que l'objectivation critique de l'implicite n'est pas sans effets sociaux. De « l'expérience subjective du monde social » à « l'objectivation des conditions objectives de cette expérience théorique »[1], la sociologie déplace la limite entre le pensable et l'impensable, propose « l'archéologie objective de notre inconscient »[2].

POLITIQUE ET ÉPISTEMOLOGIE PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE

« Tout projet de développement de l'esprit humain, qui, oubliant l'enracinement historique de la raison, compte sur la seule force de la raison et de la prédication naturelle pour faire avancer les causes de la raison, et qui oublie d'appeler à la lutte politique pour tenter de doter la raison et la liberté des instruments proprement politiques qui sont la condition de leur réalisation dans l'histoire, reste encore prisonnière de l'illusion scholastique. »[3]

L'*habitus* est un concept qui vaut essentiellement pour approcher la logique des pratiques. Récuser « l'illusion scholastique » permet d'établir par la sociologie une philosophie de la pratique qui affirme en acte l'aspect libérateur d'une nouvelle conception des règles de la méthode sociologique. « [...] on ne sait jamais exactement si par règle on entend un principe de type juridique ou quasi

1. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 43-44.
2 *La domination masculine,* Paris, Le Seuil, « Point », 1998-2002, p. 9.
3 Bourdieu, *Raisons pratiques, op. cit.,* p. 232.

juridique plus ou moins consciemment produit et maîtrisé par les agents ou un ensemble de régulations objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans le jeu [...] Mais on peut aussi avoir à l'esprit un troisième sens, celui de modèle, de principe construit par le savant pour rendre compte du jeu. Je crois qu'en escamotant ces distinctions on s'expose à tomber dans un des paradigmes les plus funestes des sciences humaines, celui qui consiste à donner, selon le vieux mot des Marx "les choses de la logique pour la logique des choses". »[1]

Bien qu'il hérite aussi de la rigueur de l'interrogation épistémologique de Max Weber, Bourdieu est véritablement un sociologue « à la française » dans la mesure où il nous dit : 1 / vouloir séparer philosophie et sociologie au profit de cette dernière et mettre à l'écart les questions de philosophie dans leur expression classique, 2 / que la sociologie essentiellement *est* désormais la philosophie. Elle pense, autrement, les questions du sujet et de la liberté, de la domination et de l'émancipation, du collectif et de l'individu. Cette manière particulière, à la fois théorique et pratique, de faire de la philosophie a été pensée et projetée par Comte, affinée et en partie réalisée par Durkheim. Bourdieu se situe dans cette lignée pour qui la sociologie est la mise en œuvre d'une philosophie réellement pratique et matérialiste en même temps que soucieuse de réflexivité critique.

Il y a un *habitus* scientifique. Cet *habitus* est le seul qui permette à l'agent de se poser des questions sur les modalités de sa propre pratique. Les dispositions acquises de la scholastique, les règles de l'argumentation, l'illusion d'une théorie à distance d'un réel qu'elle considère d'un point de vue abstrait n'en font pas partie. Cet *habitus* est

1. Bourdieu, *Choses dites, op. cit.*

celui des sciences sociales qui, contrairement à la philosophie, sont capables de se prendre dans une certaines mesures elles-mêmes pour objet. « La science sociale est donc une construction sociale d'une construction sociale. »[1] Il faut donc « objectiver » le « sujet de l'objectivation » (le savant, le sociologue), faire de l'épistémologie, penser sa propre pratique approchant ainsi une limite entre le pensable et l'impensable, l'objectivité et la subjectivité.

L'objectivation critique des conditions (qu'il s'agisse des *habitus* ordinaires ou dans l'ordre épistémologique) est libératrice. Il s'agit d'expliciter dans la connaissance l'implicite de la vie ordinaire en même temps que l'implicite et les limites de cette explicitation. Ce double projet est une pratique plus qu'une méthode. Au bout du compte et au travers de la réflexion épistémologique, le but est politique au sens large. Il est le même que celui de la sociologie naissante au début du XIXe siècle, à partir d'une réflexion épistémologique sur la nature et les limites de la scientificité, à partir de l'espace nouvellement créé des sciences humaines : l'horizon d'un changement social.

La philosophie devenue pratique n'aura pas avec l'action – l'action politique en particulier – une aussi grande distance que d'autres formes de philosophie entretiennent avec elle. Si la réflexion est une forme d'action « sur l'expérience subjective du monde social et sur l'objectivation de conditions objectives de cette expérience, il y a des effets sociaux à cette activité théorique »[2].

La philosophie pratique qu'est la sociologie doit être intégrées non seulement aux institutions (universités et

1. *Science de la science et réflexivité,* Paris, Raisons d'agir, 2001, p. 172.

2. « *Habitus,* code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1986, p. 44.

organismes de recherche), mais au champ social et politique en général. Si elles ne sont pas « neutres » comme le supposait la scholastique, elles ne sont pas non plus en tant que telles libératrices. La sociologie comme la philosophie peuvent donc « mettre leurs instruments rationnels de connaissance au service d'une domination toujours plus rationalisée ou analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la monopolisation de fait des profits de raison universelle »[1].

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 99.

Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique Bourdieu lecteur d'Austin

BRUNO AMBROISE

Un des traits majeurs de l'épistémologie bourdieusienne est certainement sa défiance, affirmée avec force, à l'égard de ce qu'il appelle « la position scolastique »[1]. Celle-ci correspond à la perspective adoptée par le théoricien qui, par exemple, réfléchit sur la pratique en étant hors de la pratique et qui, par là même, oublie souvent, entre autres traits, l'urgence et les intérêts propres qui la caractérisent. De son point de vue, l'analyse doit chercher à révéler une rationalité parfaite ; mais cette dernière n'est souvent que le reflet d'un paralogisme consistant à « prendre les choses de la logique pour la logique des choses », comme disait Marx. Le savant a en effet tendance à projeter le sujet savant dans l'agent agissant ; il le fait notamment lorsqu'il analyse le langage et son fonctionnement, c'est-à-dire la pratique linguistique, en considérant que celui-ci est principalement utilisé à

1. Voir, notamment, P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1997, p. 24 sq., ou *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980, « Avant-propos », p. 43-50.

des fins théoriques. Cela motive l'idée que son usage est presque « gratuit » et n'a d'autre but que celui d'apporter une connaissance à travers une communication parfaite et dénuée d'enjeux de pouvoir.

Il n'est alors pas étonnant que P. Bourdieu emprunte le refus de la « position scolastique » à J. L. Austin, qui l'avait précisément caractérisée pour dénoncer l'attitude des philosophes inattentifs aux cas concrets et généralisant des propriétés isolées de la pratique, sans plus considérer la multiplicité des usages des mots et des concepts, eux-mêmes relatifs aux intérêts particuliers des agents qui les utilisent[1]. Or l'attention inverse portée par Austin au concret de la vie du langage l'avait conduit à apercevoir un trait de celui-ci jusqu'ici passé presque inaperçu aux yeux des philosophes et sur lequel Bourdieu reviendra, à savoir sa capacité à accomplir des actes : des actes de parole. C'est ainsi que, sous l'impulsion d'Austin, la philosophie et la linguistique ont, depuis les années 1950, reconnu que le langage ne servait pas seulement à dire des choses – à exprimer un contenu ou un sens – mais qu'il réussissait également à *faire* des choses.

Cette nouvelle approche envisage l'action de la parole comme une caractéristique qui lui est intrinsèque : c'est *en* disant que quelque chose est fait. Avec ce qu'on appelle les « énoncés performatifs » et, plus généralement, les actes de parole, Austin a en effet découvert que l'utilisation même du langage consiste à réaliser un certain nombre d'actions, dont les exemples les plus évidents

1. Voir J.-L. Austin, *Sense and Sensibilia,* Oxford, Oxford University Press, 1962, chap. 1 ; trad.franç. de P. Gochet, revue par B. Ambroise, *Le langage de la perception,* Paris, Vrin, 2007. Nous nous permettons de renvoyer, sur cette question, à notre article : « Le sens commun contre la "position scolastique" », *in* C. Gautier et S. Laugier (éd.), *Normativités du sens commun,* Paris, PUF, 2009, p. 109-127.

sont la promesse, l'ordre ou le baptême[1]. Ainsi, lorsqu'un énoncé du type « Je te promets de faire la vaisselle » est proféré, n'est pas seulement *dit* que je promets de faire la vaisselle, mais la *promesse* consistant à s'engager à faire la vaisselle est bel et bien *prise* ou *réalisée*. L'acte consistant à promettre n'y est pas réductible au fait de *dire* que l'on a promis. Le sens de ce type d'énoncés n'est pas réductible à leur sémantique (ou à leurs conditions de vérité), mais doit inclure des éléments qu'on va qualifier de pragmatiques : ce que Austin a appelé « une force illocutoire », qui vient doter un énoncé donné d'une certaine efficacité.

Austin avait clairement indiqué dans ses recherches que cette efficacité dépendait de plusieurs conditions de *félicité* (et non plus de vérité), dont il avait donné une énumération sommaire[2]. Parmi elles, des conditions institutionnelles et contextuelles apparaissaient clairement, qui provoquaient une rupture de l'autonomie de l'objet de la linguistique : en prenant en compte les effets illocutoires du langage, l'analyse d'Austin semblait nous forcer à admettre que la langue n'était pas étanche à l'égard des déterminations sociales et qu'elle était peut-être même une réalité intrinsèquement conventionnelle, devant être étudiée en fonction des conventions et des normes de la société dans laquelle elle était utilisée. Dès lors, l'analyse de l'interaction linguistique devait prendre en compte tout autant les paramètres sociaux qui affectaient celle-ci

1. Voir J.-L. Austin, *How to do Things with Words,* edited by J. O. Urmson and M. Sbisà, Oxford, Oxford University Press, « Oxford Paperbacks », 2e éd., 1976 ; trad. franç. de G. Lane, *Quand dire c'est faire,* Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970, rééd. avec une postface de F. Récanati dans la coll. « Points-Essais », 1991. Désormais cité *HTD.*

2. Voir *HTD,* II.

que les éléments linguistiques intervenant dans sa production – posture théorique que reprendra, quelques trente ans plus tard, Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*[1], puis *Langage et pouvoir symbolique*[2], tout en reprochant abusivement[3] à Austin de ne pas l'avoir fait...

En réalité, le reproche fait par Bourdieu à Austin s'adresse légitimement à la majeure partie de la linguistique et de la pragmatique philosophique – et notamment la théorie des actes de parole, telle qu'elle a été développée par J. R. Searle[4] et D. Vanderveken[5] – qui a précisément prolongé les travaux d'Austin dans une optique consistant à considérer que la « force illocutoire » est une propriété purement linguistique, qui relève de conventions uniquement linguistiques et peut être étudiée de manière plus ou moins formelle – tout le problème devenant alors de savoir si la force illocutoire relève des structures syntaxiques, grammaticales, sémantiques, voire interactionnelles. Autrement dit, quels que soient ses résultats sur le plan formel en termes de modélisations de la parole[6], ce type de conception cède à nouveau à l'illu-

1. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire,* Paris, Fayard, 1981.

2. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Le Seuil, 2001.

3. Comme l'a bien montré F. Récanati dans sa préface. P. Bourdieu a ensuite admis avoir été injuste avec J. L. Austin.

4. Voir J. R. Searle, *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1969 ; trad. franç. de H. Pauchard, *Les actes de langage,* Paris, Hermann, coll. « Savoir : lettres », 1972.

5. Voir J. R. Searle and D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic,* Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1985.

6. Rappelons que la formalisation d'une procédure, ici linguistique, n'est pas une preuve de son caractère intrinsèquement formel : dès lors que l'on parvient à établir une procédure décomposable en étapes, il est possible de trouver un algorithme accomplissant cette procédure. Reste à savoir si la décomposition est réaliste, ou rend compte de ce qui se passe. Par consé-

sion scolastique, notamment lorsqu'elle avance la conclusion (ou la prémisse) implicite que quiconque peut réaliser un acte de parole, dès lors qu'il utilise les bons éléments linguistiques permettant de doter un certain énoncé de la force illocutoire désirée, sans qu'interviennent les conditions socio-institutionnelles. Ce type d'approche paraît « scolastique », ou « idéaliste », car elle oublie que les conditions mêmes de l'efficacité linguistique sont elles-mêmes des conditions sociales, qui viennent déterminer intrinsèquement cette efficacité. Or, comme l'a bien vu Austin, et comme l'a explicité ensuite plus distinctement Bourdieu, un énoncé donné n'a d'efficacité illocutoire que s'il est proféré dans des conditions qui permettent à son locuteur d'avoir une certaine légitimité à faire cet énoncé avec l'efficacité qu'il entend lui donner.

Il s'agit donc ici de rappeler, en s'appuyant sur les analyses séminales d'Austin, puis la lecture de la théorie des actes de parole offerte par J. Hornsby et la critique de la pragmatique « standard » opérée par Bourdieu, que la réussite d'un énoncé ne dépend pas seulement de la maîtrise, par le locuteur, de la langue, mais bien plutôt de son « autorité », socialement déterminée, qui lui permet, ou non, de réaliser tel ou tel acte. On comprendra alors que, comme Bourdieu l'a montré, l'échange linguistique, en tant qu'il est le lieu d'accomplissement d'un certain acte, est toujours le lieu possible d'un rapport de pouvoir ou de domination, en ce sens que la réussite d'un acte de parole dépend toujours de la reconnaissance, socialement déterminée, que l'on accorde à celui qui le profère.

quent, les résultats formels de la logique pragmatique ne constituent pas une preuve du caractère réductible de l'acte de parole à une procédure formelle.

Bruno Ambroise

UNE TENTATIVE POUR EXPLIQUER LINGUISTIQUEMENT L'EFFICACITE LINGUISTIQUE

Parmi les linguistes que peuvent viser les critiques bourdieusiennes, O. Ducrot est peut-être celui qui a été le plus conscient des problèmes épistémologiques que la notion de force illocutoire posait à la linguistique (beaucoup de linguistes ou de philosophes du langage ont longtemps été tentés de la renier purement et simplement, tant elle entrait en conflit avec le cadre de l'analyse logique classique)[1]. Dans « Illocutoire et performatif »[2], il propose ainsi de rendre compte de l'efficacité illocutoire en admettant que celle-ci ne peut pas résider au niveau de la « phrase ». La phrase est l'unité linguistique dotée de « signification », qui est un niveau abstrait pouvant être rendu sous forme d'une « proposition » et qu'on obtient, de manière compositionnelle, à partir des significations des mots données dans un dictionnaire. L'argument à l'encontre de l'idée que l'efficacité linguistique se trouve à ce niveau vient du fait qu'une même phrase peut permettre d'accomplir deux actes différents. Ainsi, « Pouvez-vous sauter par la fenêtre ? » peut aussi bien accomplir une demande (ou une question) qu'un ordre. Ce n'est donc pas la sémantique de la phrase qui détermine sa fonction pragmatique. Ducrot avance l'idée qu'il s'agit

1. Voir par exemple J. L. Cohen, « Do Illocutionary Forces exist ? », *in* K. T. Fann (ed.), *Symposium on J.-L. Austin,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 420-444.

2. *In* O. Ducrot, *Dire et ne pas dire,* Paris, Hermann, 3e éd., 1991, p. 279-305.

plutôt de *l'usage* d'une phrase dans un certain contexte, qui va jouer ce rôle : ce qu'il appelle l' « énoncé », qui relève d'une certaine énonciation située. Autrement dit, le rôle fixant la force illocutoire est joué par l'usage d'une phrase pour dire quelque chose de précis en une occasion donnée – ce que Ducrot appelle le « sens », qui comprend la force illocutoire. La phrase ci-dessus peut en effet être utilisée pour te *demander* si tu es capable de sauter par la fenêtre ou pour *t'ordonner* de sauter par la fenêtre, selon la manière dont cette phrase est énoncée. Ducrot ajoute que le propre de la force illocutoire (et de l'énonciation qui la porte), telle qu'elle s'explicite dans l'énonciation, est qu'elle opère une transformation juridique du réel, en ce que, en la présentant dans son énonciation, le locuteur s'engage à certaines ou engage les interlocuteurs par rapport à lui (c'est le cas de la promesse, de l'ordre, mais tout autant des énoncés affirmatifs qui comportent une dimension d'engagement quant à leur vérité). Des devoirs et des obligations s'ensuivent donc de la profération de tel ou tel énoncé, comme l'avait déjà analysé Austin : le locuteur et l'interlocuteur sont tenus à certaines choses si l'énoncé est réussi.

Pourquoi l'énoncé, à la différence de la phrase, est-il doté de cette force illocutoire ? C'est que, selon Ducrot, l'énoncé « ne prend une valeur [force] illocutoire que dans la mesure où il est sui-référentiel »[1]. Autrement dit, lors de son usage, un énoncé réussi ferait référence à sa propre énonciation : lorsque j'utilise la phrase « Pouvez-vous sauter par la fenêtre ? », je ferais un certain énoncé qui aurait pour propriété de se présenter également comme énonciation de cette phrase – sous un certain angle. C'est cette présentation qui serait présentation de

1. *Ibid.,* p. 291.

« sa parole comme créatrice d'obligation pour le destinataire »[1]. C'est ainsi parce que l'énoncé est un certain usage de la phrase qu'un ajout de sens est donné à la phrase par lequel se *montre* l'usage de cette phrase. Cet usage, d'une certaine façon, explicite la force illocutoire de l'énoncé. Comme le dit Ducrot,

> pour savoir quel acte a été accompli, il faut savoir ce qui, dans le sens de l'énoncé, est dit de l'énonciation. La valeur illocutoire de l'énoncé constitue donc une caractérisation juridique de l'énonciation, une prétention affichée à lui donner tel ou tel pouvoir. Dans la mesure où il a une valeur illocutoire, un énoncé a son énonciation pour thème : il la commente[2].

Cela semble assez plausible dans le cas des énoncés qualifiés de « performatifs explicites », du type : « Je t'ordonne de sauter par la fenêtre. » Dans ce cas, on peut envisager que le « je t'ordonne de » se comprend comme « ce que je fais en te disant de sauter par la fenêtre, c'est te donner un ordre », c'est-à-dire comme une explication de texte de l'énoncé que je prononce. La même structure serait à l'œuvre dans tous les énoncés dotés d'une force illocutoire – c'est-à-dire dans tous les énoncés qui réussissent à faire quelque chose.

On note ainsi plusieurs choses dans cette explication :

i) La force illocutoire est une *prétention* à modifier l'ordre juridique des choses, explicitée dans l'énonciation, et qui demande à être confirmée par les réactions des interlocuteurs. Si, par exemple, je profère cet énoncé en tant que simple soldat face à mon colonel, celui-ci comprendra mon énoncé et donc la force illocutoire qu'il

1. *Ibid.*
2. *Ibid.,* p. 292.

détient, mais n'admettra pas ma prétention à lui donner des ordres et, donc, selon Ducrot, il me punira.

ii) La force illocutoire réside dans le caractère sui-référentiel de tout énoncé, en tant qu'il relève d'une énonciation spécifique d'une phrase, venant opérer une sorte de commentaire qui explicite l'usage de la phrase lors de cette énonciation.

iii) Mais cet usage reste dans la sphère linguistique et la force illocutoire est considérée comme une réalité purement linguistique, qui ne dépend pas des conditions sociales entourant l'énonciation. Quelles que soient ces dernières, si j'utilise d'une certaine manière une phrase donnée, je réussis à accomplir un certain acte de parole par son moyen, c'est-à-dire que je dote l'énoncé d'une certaine force illocutoire qui est une certaine prétention à faire quelque chose, qui s'exprime dans la sui-référentialité de l'énoncé.

Autrement dit, l'efficacité illocutoire reste bien dans le domaine de la linguistique, qui isole soigneusement l'énoncé des conditions sociales de sa réalisation et considère que son efficacité dérive uniquement d'une sorte de commentaire de la parole sur elle-même, usage de la parole dont tout locuteur dispose dès lors qu'il a une compétence linguistique.

LA DÉTERMINATION SOCIALE DE L'EFFICACITE LINGUISTIQUE : RECONNAISSANCE ET LÉGITIMITÉ

Si l'analyse de Ducrot est séduisante (et assez répandue chez les linguistes et les philosophes), elle va s'avérer mythologique et ne faire sens que parce qu'elle donne

aux linguistes l'illusion d'une autonomie de l'efficacité linguistique.

Remarquons ainsi trois choses :

i) L'explication qui consiste à faire dériver l'efficacité illocutoire de la sui-référentialité, c'est-à-dire d'un commentaire de l'énoncé sur sa propre énonciation, est illusoire. On peut expliquer autant qu'on veut ce qu'on dit, on ne transforme pas son énoncé en acte modifiant l'état des choses – sauf à considérer que toute action sur le monde relève d'un processus d'interprétation du monde. Or dire que l'on veut proférer un ordre explicite simplement l'action que l'on veut réaliser, mais ne réalise pas l'action de l'ordre pour autant. Pour le dire autrement : on reste dans le domaine de la sémantique et ce n'est pas de la sémantique redoublée qui la transforme en pragmatique. Le fait d'expliciter les choses ne permet pas aux choses de se réaliser. Et le langage ne fait pas exception. Ce n'est qu'une autre façon de dire qu'il n'a pas en soi de pouvoir magique[1], ou, dans les termes de Bourdieu, qu'il ne suffit pas de lui-même à créer du « pouvoir symbolique ».

ii) À supposer toutefois, que ce soit le cas et qu'un énoncé soit un commentaire de sa propre énonciation, on ne voit pas comment l'interlocuteur en vient à comprendre quel est l'acte accompli. Ducrot nous dit en effet que l'énoncé efficace recèle une référence à son énonciation ; mais il ne nous précise pas sous quelles conditions un énoncé décrit son énonciation comme celle d'un ordre plutôt que d'une question. Quels sont, dans l'énonciation, les critères linguistiques discriminants per-

1. Pour le dire autrement : remplacer le mystère de l'efficacité illocutoire par la magie du texte s'auto-interprétant ne semble pas faire beaucoup avancer la compréhension rationnelle des événements linguistiques.

mettant d'identifier l'usage d'une phrase comme ordre plutôt que comme description – sachant que, dans la plupart des cas, le commentaire est censé être implicite[1] ? Autrement dit, pour que cette explication recourant à l'énonciation soit un tant soit peu valable, il conviendrait d'expliquer les modalités d'énonciation particulières (et linguistiques) qui transforment une phrase donnée en ordre, en promesse, ou en question, c'est-à-dire qui la commentent comme telle.

iii) Ducrot qualifie la force illocutoire de prétention à faire quelque chose. Autrement dit, un énoncé de promesse ne serait jamais en fait qu'une prétention à faire une promesse. Or cette explication ne vaut qu'à cloisonner l'efficacité linguistique et l'efficacité sociale. D'une certaine façon, selon cette explication, les conditions sociales viennent confirmer, ou non, la prétention linguistique, et l'efficacité sociale de l'énoncé serait ainsi quelque chose qui s'ajouterait en *surplus* à l'efficacité linguistique qui serait déjà dans l'énonciation. Il n'y aurait d'ordre réussi que linguistiquement valide puis socialement validé.

Or, on peut montrer que la distinction, dans le réel de l'échange linguistique, ne tient pas, car la reconnaissance de la prétention de l'énoncé à faire tel ou tel acte dépend étroitement des conditions sociales de réception de l'énoncé, qui déterminent l'autorité détenue, ou non, par le locuteur, laquelle lui permet le cas échéant de prononcer cet énoncé – lui permet donc d'avoir cette prétention.

Pour le montrer, on peut revenir à Austin, à travers la lecture qu'en offre J. Hornsby[2], qui centre toute son ana-

1. On pourrait montrer que cela fonctionne également pour les performatifs dits « explicites », puisque ceux-ci admettent également plusieurs valeurs illocutoires, c'est-à-dire plusieurs usages.

2. Voir J. Hornsby, « Feminism in Philosophy of Language : Communicative Speech Acts », *in* M. Fricker and J. Hornsby, *The Cambridge Com-*

lyse des actes de parole sur une remarque précise d'Austin[1] : l'efficacité illocutoire réside dans la reconnaissance obtenue par le locuteur lorsqu'il utilise une certaine phrase[2]. Ducrot l'admet lui-même, mais il restreint cette reconnaissance au pur champ linguistique, sans comprendre que, comme le rappellera Bourdieu, cette reconnaissance est nécessairement affectée par les positions sociales respectives du locuteur qui la demande et de ceux qui lui accordent (ou non). Or je ne parviens à donner un ordre que si l'on me reconnaît la légitimité à donner un ordre – laquelle légitimité est jugée à l'aune de mon autorité ou, souvent, de ma position institutionnelle. Je ne peux pas donner un ordre si je suis simple soldat à mon colonel ; mais dans une situation de guerre, je peux en donner à des civils.

Si, en effet, un acte de parole donné ne gagne son efficacité qu'à être reconnu comme l'acte de parole qu'il prétend être, étant donné son respect d'une certaine procédure (linguistique ou non), il s'ensuit que le locuteur doit parvenir à *faire reconnaître* que son énoncé respecte cette procédure : le locuteur doit ainsi parvenir à gagner une *voix* (ou une autorité) dans l'interaction.

Or se profile ici une sérieuse menace visant la communication entre locuteurs et l'efficacité des paroles respectives, dès lors que l'on pose un positionnement

panion to Feminism in Philosophy, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2000, p. 87-106.

1. « Un acte illocutoire n'aura pas été effectué avec bonheur, ou avec succès, si un certain effet n'aura pas été produit. [...] L'effet consiste généralement à provoquer la compréhension de la signification et de la valeur de la locution. L'exécution d'un acte illocutoire inclut donc l'obtention de sa bonne compréhension *(securing uptake)* » (*in* J.-L. Austin, *HTD,* p. 125).

2. C'est une lecture forte de la condition de félicité *A1* donnée par J.-L. Austin, in *HTD*.

différentiel des locuteurs dans le monde social (par exemple, en termes de positions différentes occupées dans un champ donné, comme le propose Bourdieu) ou ne serait-ce qu'une connaissance moindre, pour certains, des procédures linguistiques et extra linguistiques à respecter pour se faire entendre. On peut poser que : « La possibilité est ouverte que les relations de pouvoir et d'autorité, qui différencient les locuteurs, affecteront les actes de parole qu'ils seront susceptibles d'accomplir. »[1] Une inégalité peut s'inscrire dans les fondements de la relation linguistique et ainsi saper son fonctionnement normalement fondé sur la réciprocité (idéalement) supposée – ce qui affecte les modalités de la reconnaissance et, en retour, les actes illocutoires. Au moins deux conséquences indissolublement linguistiques et politiques peuvent s'ensuivre : 1 / quant à la reconnaissance de l'acte exécuté ; 2 / quant à l'autorisation d'exécuter l'acte (deux aspects inextricablement mêlés : un acte ne sera pas reconnu comme pleinement exécuté si on reconnaît pas au locuteur le droit de le faire).

Prenons un des cas paradigmatiques donnés par Austin, l'ordre :

[...] sur une île déserte, vous pouvez me dire : « Allez ramasser du bois » ; et je puis vous répondre : « Je n'ai pas d'ordre à recevoir de vous », ou « Vous n'avez pas qualité pour me donner des ordres. » Je n'accepte pas d'ordre de vous quand vous essayez d'imposer votre autorité sur une île déserte (une autorité que je peux reconnaître, certes, mais seulement si je le veux bien) ; et cela contrairement au cas où vous êtes le capitaine du bateau et possédez de ce fait une autorité authentique[2].

1. J. Hornsby, art. cité, p. 97.
2. J.-L. Austin, *HTD,* p. 59.

Il est d'usage de considérer, comme Ducrot, que le *pouvoir* d'imposition de l'ordre relève de l'action propre de l'acte de parole consistant à ordonner – auquel on aurait la liberté d'obéir ou pas. Comme si le pouvoir était un effet direct de l'acte de parole réalisé. Ce faisant, on oblitère le fait que cette action n'a lieu que parce qu'elle obtient une reconnaissance de la part de l'interlocuteur – de l'ordonné – et qu'elle n'a d'efficace que parce que le locuteur a alors le pouvoir de faire reconnaître son énoncé comme un acte ordonnant de faire telle chose. *L'acte de parole qu'est l'ordre ne vaut comme ordre que si le locuteur est en position d'autorité pour imposer son acte de parole*. Autrement dit, la reconnaissance demandée pour que l'acte de parole exécuté réussisse est en même temps reconnaissance de l'autorité du locuteur à exécuter cet acte de parole donné.

Par conséquent, il n'y a pas égalité dans la réussite de ce type d'acte de parole qu'est l'ordre, car quiconque ne peut pas réussir à faire accepter qu'il donne un ordre (le non-gradé vis-à-vis du colonel, mais aussi quiconque dès lors que toute relation sociale est abolie, comme le montre l'exemple d'Austin : si on ne peut pas me forcer à respecter l'ordre, alors l'ordre peut n'avoir jamais aucune efficacité !).

On niera pourtant généralement que tous les types d'énoncés nécessitent que celui qui les énonce possède un certain pouvoir social et on avancera le cas des affirmations qui n'ont besoin pour réussir qu'à dire ce qui est. Or toute la force de la théorie austinienne de l'efficacité linguistique, qui la fait reposer sur la reconnaissance, est de montrer que tel n'est précisément pas le cas. Tout le monde n'est pas fondé à faire n'importe quel type d'énoncé, et moins encore à faire des affirmations comme il l'entend ; encore faut-il occuper une position permet-

tant d'affirmer des choses sur le monde. Cette position s'acquiert généralement, dans les domaines où la connaissance prévaut, par exemple le champ scientifique, en réunissant un certains nombres de justifications – mais pas toujours. Comme l'ont très bien montré les divers travaux de Bourdieu sur le champ scientifique[1], tout comme M. Détienne dans *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*[2], seules des personnes autorisées (pour diverses raisons) sont reconnues comme pouvant énoncer des propositions vraies – ou dont on ne doutera pas – parce que, par défaut, leur parole est considérée comme crédible, comme douée de suffisamment d'autorité pour dire quelque chose d'important dans le champ où elle s'exprime. Comme le résume Bourdieu :

> Cette reconnaissance [du discours autorisé] – accompagnée ou non de compréhension – n'est accordée sur le mode du cela va de soi que sous certaines conditions, celles qui définissent l'usage légitime : il doit être prononcé par la personne légitimée à le prononcer, le détenteur du *skeptron,* connu et reconnu comme habilité à produire cette classe particulière de discours, prêtre, professeur, poète, etc. : il doit être prononcé dans une situation légitime, c'est-à-dire devant les récepteurs légitimes (on ne peut pas lire une poésie dadaïste à une réunion du Conseil des ministres), il doit enfin être énoncé dans les formes (syntaxiques, phonétiques, etc.) légitimes[3].

1. Voir notamment P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité,* Paris, Raisons d'Agir, 2001. Ce qui vaut pour le champ scientifique vaut *mutatis mutandis* pour le champ artistique : seuls ceux qui obtiennent une reconnaissance dans le champs sont autorisés à s'exprimer dans ce champ en ce sens que leur expression y est reconnue et jugée, par défaut, pertinente ; voir *Les règles de l'art,* Paris, Le Seuil, 1992.

2. M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* Paris, Pocket, coll. « Agora », 2e éd., 1994.

3. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique, op. cit.,* p. 166-167.

Il n'est ainsi possible d'enseigner quelque chose que si c'est quelqu'un qui sait – et qui est reconnu comme sachant – qui enseigne à quelqu'un qui ne sait pas et qui reconnaît l'autorité de celui qui sait. La parole savante ne peut ainsi être dispensée que dans une certaine relation sociale.

De son côté, en étudiant comment la parole véracee s'est laïcisée au cours de l'histoire, Détienne rappelle combien l'énonciation de la vérité elle-même est soumise à tout un rituel que seules les personnes autorisées (« qualifiées », dotées d'un certain pouvoir spécifique) ont la capacité d'initier et de faire appliquer (ce sont les scientifiques, les universitaires, les « experts », ou à un degré moindre, celui qui a plus d'expérience, etc.).

Il est donc en fait illusoire de croire que tout un chacun est égal à l'autre quand il veut dire ce qui est, ou proférer une affirmation : ses prétentions seront plus ou moins reconnues selon la position sociale qu'il occupe. Il est probable que l'autorisation de faire ce type d'acte de parole s'est généralisée avec sa laïcisation, mais cela ne doit pas amener à croire que tout le monde est égal dans la maîtrise de la procédure qui permet de doter d'efficacité les énoncés servant à dire comment est le monde – et cela d'autant moins que les procédures étant implicites, floues, seules les personnes dotées d'autorité sont susceptibles de juger véritablement si l'acte accompli est correctement accompli (les personnes autorisées ont ainsi une double autorité : sur la réalisation de l'acte de parole et, en résultant, sur la définition de la procédure correcte pour réaliser l'acte).

DE L'IMPOSITION DE RECONNAISSANCE : POSITION ET DISPOSITIONS SOCIALES

L'oubli de ces conditions sociales est précisément le principal reproche que Bourdieu formule à l'encontre des théoriciens des actes de parole, qui semblent quant à eux conférer une efficacité à la parole elle-même, en revenant, par-delà Austin, à une détermination sémantique de l'efficacité. Ceux-ci vont par exemple dire, d'une manière plus ou moins semblable à Ducrot, que c'est parce que l'énoncé « je te promets de tondre la pelouse » signifie que je te promets de tondre la pelouse que, par cet énoncé, je fais une promesse.

Tout comme Austin, Bourdieu considère que la parole est toujours une interaction, de telle sorte qu'on peut caractériser toute émission d'énoncés comme un échange linguistique. Plus précisément, les échanges linguistiques quotidiens sont autant de rencontre localisées entres des locuteurs qui sont porteurs de ressources et de compétences socialement structurées. Ainsi, toute interaction linguistique, aussi personnelle et insignifiante qu'elle puisse paraître, porte-t-elle les traces de la structure sociale qu'elle exprime (et qu'elle contribue à reproduire). Comme il le dit, commentant Austin :

> Si, comme le remarque Austin, il est des énonciations qui n'ont pas seulement pour rôle de « décrire un état de chose ou d'affirmer un fait quelconque », mais aussi d' « exécuter une action », c'est que le pouvoir des mots réside dans le fait qu'ils ne sont pas prononcés à titre personnel par celui qui n'en est que le « porteur » : le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents [...] que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le

> groupe qui l'a mandaté et dont il est le *fondé de pouvoir*. [...] un énoncé performatif est voué à l'échec toutes les fois qu'il n'est pas prononcé par une personne ayant le « pouvoir » de le prononcer ou, plus généralement, toutes les fois que « les personnes ou circonstances particulières » ne sont pas « celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question », bref toutes les fois que le locuteur n'a pas d'autorité pour émettre les mots qu'il énonce[1].

En cela, Bourdieu ne s'éloigne pas d'Austin, il vient plutôt préciser les modalités d'efficacité du langage, à savoir le fait que le locuteur doit posséder un capital symbolique suffisamment important pour doter son énoncé de l'efficacité symbolique qu'est la force illocutoire correspondante à l'énoncé qu'il profère.

Ce que Bourdieu remet radicalement en cause ici, c'est l'illusion du « communisme linguistique », c'est-à-dire : 1 / l'idée selon laquelle toutes les compétences et les ressources sociales et intellectuelles permettant de faire n'importe quel usage du langage sont également distribuée (idée à laquelle cède parfois Austin) ; 2 / le fait d'uniformiser de manière illusoire l'ensemble des pratiques, en prenant comme modèle normatif de l'usage correct un ensemble particuliers de pratiques linguistiques, et en négligeant les conditions sociohistoriques qui ont institué cet ensemble particulier de pratiques linguistiques comme dominant et légitime (les discours autorisés ont ainsi tout le poids de la société et de l'histoire pour eux).

Or 1 / il faut bien comprendre que tous les agents ne disposent pas tous également des ressources (quelles qu'elles soient, mais notamment le « capital symbolique ») qui leurs permettent d'obtenir les conditions – de félicité – garantissant l'efficacité de leur discours. Le

1. *Ibid.,* p. 163-165.

Président de la République, par exemple, dans la structure politique et sociale qui est la nôtre, va disposer de tous les moyens lui permettant de faire en sorte que tous ses énoncés soient reconnus et gagnent par conséquent l'efficacité qu'il veut leur donner. Mais tout le monde ne dispose pas des pouvoirs du Président de la République, et le simple soldat ou même le civil ne pourra pas toujours donner un ordre, faute de réunir les conditions requises pour l'exécution de l'ordre. Il en va de même du baptême, ou du mariage : seules des personnes autorisées, ayant donc le pouvoir de réunir les conditions de félicité garantissant la réussite de leur acte, peuvent vraiment l'accomplir. Ces actes apparaissent donc comme réservés à certaines personnes – celles qui sont susceptibles de faire reconnaître la légitimité de leur prétention à utiliser les actes de parole.

Quelles sont ces personnes ? Intervient ici une autre idée de Bourdieu : ce sont les personnes soutenues par l'*institution* ou les institutions. Puisqu'en effet, les actes de parole n'ont d'efficacité qu'à la mesure de la reconnaissance qu'on leur accorde, seule les personnes qui ont le pouvoir, en fait, de faire reconnaître l'efficacité de leur parole peuvent être sûres de réussir leur acte de parole. Elles détiennent ce pouvoir du fait qu'elles sont placées dans des institutions qui leur garantissent la reconnaissance de leur acte de parole : pensons ainsi à l'institution judiciaire qui, par son lot de punitions et de châtiment, va garantir que la parole judiciaire (que ce soit celle du juge ou du législateur) va être écoutée et appliquée. Pensons à l'institution militaire, ou à l'institution familiale, voire scolaire, qui vont faire que les ordres vont être pris comme des ordres, et non pas comme de simple conseil. Autrement dit, c'est parce que des individus sont situés dans des positions institutionnelles fortes, ou du moins

différenciées, qu'ils peuvent faire valoir l'efficacité de leur parole, parce qu'ils ont avec eux toute la force de l'institution, c'est-à-dire tout l'ensemble de sanctions et de récompenses que l'institution peut garantir à celui qui respecte ou non la parole de la personne autorisée. Autrement dit, seules les personnes *investies* de l'autorité d'une institution peuvent véritablement agir au moyen de la parole.

Cela implique qu'il y a une inégalité dans l'accès à l'efficacité performative : seuls ceux qui disposent du pouvoir suffisant peuvent exercer un pouvoir de la parole. C'est ce qui définit le pouvoir « symbolique » pour Bourdieu, et en l'occurrence « la violence symbolique », puisque certains sont dépossédés de ce pouvoir tout en le reconnaissant à d'autres. Est-ce à dire que l'efficacité performative est toujours une efficacité déléguée ? Pour Bourdieu, il le semble bien. Cela peut sembler très problématique dans le cas des actions peu clairement institutionnelles, les échanges linguistiques entre amis, par exemple ; mais on peut cependant également y découvrir de micro-relations de pouvoir qui y structurent les échangent et déterminent la réussite des actes de parole.

L'acte de parole est ainsi déterminé dans sa réussite par la position sociale de celui qui le fait – position sociale qui se mesure par son rapport aux multiples institutions existantes et que le pouvoir qu'il exerce au moyen de la parole peut d'ailleurs contribuer à reproduire.

2 / Par ailleurs, les actes de parole qui ont cours dans une société en un temps et un lieu donnés sont les seuls à être reconnus par les membres de la société. Mais cela implique que certains actes de parole qui ne sont pas reconnus par tous, mais seulement par certaines minorités, ne peuvent pas toujours réussir. Pour le dire autre-

ment, il y a nécessairement une sélection, parmi les actes de parole possibles, de ceux qui ont été choisis par les personnes ayant le plus de pouvoir à leur disposition, et donc le pouvoir de faire reconnaître la légitimité de ces actes de parole, ou du moins de la forme qu'ils prennent. Ce n'est ainsi probablement pas un hasard si l'énonciation de vérité se fait sur le mode le plus neutralisé possible : l'énonciation de la vérité a toute une histoire qui la constitue comme un rituel spécifique, mis au jour par M. Détienne et analysé par Bourdieu[1]. Détienne montre en effet que seules certaines personnes avaient le pouvoir de dire – de révéler, comme des oracles – la vérité, et qu'ils ont imposé une forme à la façon de la dire. De telle sorte que le rituel de l'énonciation déclarative suit désormais cette forme et quiconque y contrevient ne peut se faire entendre.

De cela, on peut aisément tirer la conclusion que seuls réussissent à accomplir des actes de parole et à doter leurs énoncés de force illocutoire, ceux qui ont le pouvoir de le faire – c'est-à-dire le pouvoir de faire reconnaître leur légitimité à utiliser la procédure permettant d'accomplir tel ou tel acte de parole –, et par conséquent que les rapports linguistiques dans l'interaction linguistique se confondent aisément avec les rapports de pouvoir ou de domination. Seuls ceux qui dominent, dans une interaction linguistique donnée, peuvent finalement réussir à accomplir sans problème un ordre ou même une affirmation.

1. Voir, par exemple, « La rhétorique de la scientificité », in *Langage et pouvoir symbolique, op. cit.,* p. 331-342.

CONCLUSION : POSSIBLES ILLOCUTOIRES ET RAPPORTS DE FORCE

Seuls ont un véritable droit à la parole ceux qui ont l'autorité nécessaire pour se faire entendre, ou pour que leur parole et les actes qu'ils accomplissent par son moyen soient pris au sérieux. Tout le problème de cette analyse de type bourdieusien est qu'elle revient à confier la possibilité de dire la vérité, et notamment la vérité sur l'efficacité socialement distribuée (c'est-à-dire de manière inégalitaire) du langage, à ceux qui ont le pouvoir et ont donc le moins intérêt à révéler ou expliquer cette dépendance sociale de l'efficacité de leur parole. Pire, il semble que le sociologue ne puisse dire la vérité sur l'efficacité sociale de la parole que si on lui reconnaît l'autorité pour dire cette vérité – c'est-à-dire uniquement s'il se situe dans un « champ » où la validité de sa parole est reconnue et où il pourrait bien exercer, là aussi, une certaine forme de domination sur ceux qui sont ignorants et n'acceptent ce qu'il dit que parce qu'il a l'autorité socialement reconnue du savant. Autrement dit, la question est de savoir s'il peut jamais y avoir une discussion d'égal à égal sur les conditions mêmes de la parole, et, en élargissant, sur l'ensemble des enjeux soumis à discussion (comme cela est censé être le cas en démocratie). Peut-on sortir du cercle voulant qu'on ne puisse se faire entendre qu'à avoir une certaine autorité et que l'on ne puisse modifier la distribution de l'autorité qu'à se situer dans une position où l'on n'y a plus intérêt ? Pour le dire autrement : Bourdieu peut-il révéler sa vérité à un cercle plus large que celui des initiés qui peuvent l'entendre ?

Ce problème explique probablement la seule solution que Bourdieu a essayé de construire : celle d'une lucidité à gagner par l'analyse, recourant à la seule objectivité scientifique. Cette solution passe par le développement, sinon la généralisation, nécessaire d'un champ où l'autorité se gagne en fonction du seul critère de la véracité, construit selon le modèle du champ scientifique. Est-ce à dire que la seule possibilité de sortie de la domination passe, selon Bourdieu, par le fait de devenir savant et d'étendre les critères d'acceptabilité de la parole valant dans le champ scientifique ? N'y a-t-il aucune possibilité d'une parole ordinaire dénuée de rapport de force ?

Il se pourrait que Bourdieu nous ait lui-même offert une autre piste de sortie quand il admet que, dans certaines situations (informelle, de crise des valeurs, etc.), la reconnaissance obtenue par le locuteur ne dépend pas nécessairement de l'autorité qu'il détient, mais tout simplement de la reconnaissance qu'il obtient en tant que semblable. C'est la piste développée par M. de Fornel à partir de Bourdieu[1], qui essaie d'établir une logique des situations dans lesquelles les principes de reconnaissance des locuteurs et donc des forces illocutoires ne dépendent pas nécessairement de l'autorité et ne reconduisent donc pas toujours la domination que les locuteurs doivent le plus souvent détenir pour réussir un acte de parole. Il n'est ainsi pas sûr que le pessimisme de Bourdieu ait toujours été fondé et que la science (sociale) soit le seul moyen qui nous soit offert pour échapper à la domination linguistique. Le pessimisme de Bourdieu résiderait alors dans son refus apparent de concéder l'existence

1. M. de Fornel, « Légitimité et actes de langage », *Actes de la recherche en sciences sociales,* vol. 46, nº 1, 1983, p. 31-38.

d'interactions ordinaires qui ne soient pas agonistiques, alors qu'il reste envisageable de considérer que certaines conditions, socialement déterminées, permettent à un discours sans relation de pouvoir de s'instaurer entre deux locuteurs, ainsi mis à égalité.

Du pouvoir symbolique. Sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte

CAMILLE TAROT

> « Mais les défenses que les individus opposent à la découverte de leur vérité ne sont rien auprès des systèmes de défense collectifs qui sont mis en œuvre pour masquer les mécanismes les plus fondamentaux de l'ordre social, tels ceux qui régissent l'économie des échanges symboliques. »[1]
>
> *Méditations pascaliennes.*

Pouvoir, domination ou violence symboliques et les notions connexes (échange, économie, marché) forment dans la pensée sociologique de Pierre Bourdieu un réseau conceptuel ou du moins sémantique d'une grande complexité et d'une productivité récurrente. À la différence de l'efficacité symbolique dont ils sont proches et distincts, ces termes sont sa création et des indices de son effort pour synthétiser le marxisme et le structuralisme, renouveler les théories matérialistes des superstructures et des idéologies

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 226.

ou de la domination inspirées de Marx et de Weber. Ces notions apparaissent dans un débat serré et toujours repris avec ou contre les autres courants de la tradition sociologique, mais aussi avec et contre d'autres disciplines comme la science politique, la linguistique ou l'iconologie et même l'ensemble des sciences de l'homme.

Malheureusement à ce jour, cette construction complexe dans une œuvre aussi vaste n'a pas fait l'objet des études et des déconstructions exhaustives, patiemment chronologiques, analytiques et critiques qu'elle mériterait pleinement. Ce projet dépasserait les limites de cette contribution qui ne cherchera qu'à marquer quelques moments d'un parcours impossible à suivre en son entier. On se propose seulement de rappeler quelques constantes de la pensée de Bourdieu sur le pouvoir symbolique, sa nature et son fonctionnement, puis d'esquisser certains enjeux de ses prises de positions dans un débat intellectuel d'une extrême richesse, quand la notion de symbolique devint l'enjeu cardinal pour les sciences humaines en France dans la seconde moitié du XXe siècle. Ces éléments de recontextualisation et de comparaison seulement suggérés devraient néanmoins permettre de conclure sur l'originalité de la pensée du sociologue comme sur la permanence de certains de ses angles morts.

POUVOIR SYMBOLIQUE ET NOTIONS CONNEXES

À l'occasion de ses premiers écrits des années 1960 sur le terrain de l'ethnologie kabyle, Bourdieu a mis en œuvre la notion de *capital symbolique* qui comprend l'ethos ou la morale de l'honneur (le prestige du nom, le « crédit de la

notoriété »[1]) et ce qui la concrétise (imposer le respect de l'honneur des femmes, contrôler leur circulation par les mariages[2], afficher l'union du groupe des frères dans la famille indivise[3]) avec les autres valeurs reconnues par le tribunal de l'opinion publique et parfois sanctionnées par l'assemblée du village, et dont la perte équivaut à une exclusion hors de la communauté, à « une sorte de mort symbolique »[4]. Mais la notion de *pouvoir symbolique* n'y paraît pas encore. Elle est centrale en revanche dans l'article de 1977, issu de recherches sur le symbolisme menées depuis 1973, mais à partir de la lecture de théoriciens classiques. Parallèlement, des articles écrits entre 1975 et 1980, regroupés dans *Ce que parler veut dire* en 1982, étendent ses idées à « l'économie des échanges linguistiques ». Bourdieu a mis en place l'ensemble du dispositif conceptuel sur le pouvoir symbolique qui innervera ses grandes œuvres jusqu'à ses derniers écrits, en particulier les *Méditations pascaliennes,* entre 1973 et 1982, à partir de ses études ethnographiques, puis d'une longue explication avec le structuralisme et surtout de la critique de nos sociétés de classes, de leurs conditions de production et de reproduction de la domination.

L'article de 1977 tente d'enchaîner les notions couvrant le champ du pouvoir symbolique : le *pouvoir* et la *violence symboliques,* au principe de la *domination* symbolique, s'expriment par les *luttes symboliques* entre les diverses *productions symboliques* issues des *spécialistes* qui, insérés à une place précise dans un système de classes sociales ou

1. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle,* Genève, Droz, 1972, p. 239.

2. *Ibid.,* p. 113.

3. *Ibid.,* p. 120.

4. *Ibid.,* p. 42.

de sous-classes, se livrent à une concurrence symbolique, entre classes et entre eux, pour s'approprier le monopole du pouvoir de *légitimer* la violence symbolique en produisant divers *systèmes symboliques,* œuvres ou idéologies déclarées légitimes, dont l'*efficacité symbolique* exerce un effet de naturalisation de l'état social. Cette efficacité symbolique s'obtient ultimement à l'insu de ses producteurs, grâce à l'homologie structurale qui leur demeure inconsciente, entre leur *position* dans la structure sociale et les *dispositions* qu'ils en ont intériorisé depuis leur éducation, donnée et reçue en fonction de cette position. La correspondance des positions et des dispositions intériorisées dans l'*habitus* fait le sens commun du groupe et la vérité entre le monde social extérieur et la vision du monde qui oriente les aspirations et les attentes, les jugements et les actions de l'acteur. L'efficacité symbolique résulte d'un effet d'imposition de ces systèmes entièrement historiques et arbitraires de la domination et des classes, perçus comme l'ordre du monde normal ou normatif et seuls possibles.

La domination symbolique stabilise et institutionnalise par la répétition la relation initiale de violence ou de pouvoir symbolique. Mais ce dernier reste ambigu, tiré entre deux extrêmes : du côté du pouvoir « pur » fondé sur l'usage de la seule contrainte physique, le conflit ouvert qui ne prétendrait pas à se justifier, et du côté de la pure efficacité symbolique mise à l'ordre du jour par un célèbre article de Lévi-Strauss (1949/1958). Il s'agit de savoir s'il peut exister une efficacité symbolique dont tout le pouvoir ne serait issu que de la seule organisation *interne* aux systèmes qui l'exercent, sans intervention de forces sociales, physiques ou affectives extérieures. Bourdieu a été obsédé par la question de l'efficacité symbolique des mots, des idéologies ou des rites. Il n'a donc pas

négligé l'analyse des facteurs internes aux systèmes pour expliquer l'emprise ou la confiance des adeptes, comme la cohérence de ces systèmes, qu'ont soulignée les structuralistes[1], ou la stéréotypie ou le formalisme, comme dans les systèmes juridiques. Dans ces cas, « la forme par où les productions symboliques participent le plus directement des conditions sociales de leur production est aussi ce par quoi s'exerce leur effet social le plus spécifique, la violence proprement symbolique, qui ne peut être exercée par celui qui l'exerce et par celui qui la subit que sous une forme telle qu'elle soit méconnue en tant que telle, c'est-à-dire reconnue comme légitime »[2].

Le problème se retrouve en linguistique avec le performatif découvert par le philosophe Austin[3]. *[Voir à ce propos l'article de Bruno Ambroise dans ce recueil]*. Le même déplacement de l'interne à l'externe explique l'efficacité des rites, proches des « opérations sociales de nomination »[4]. « Les rituels représentent la limite de toutes les situations d'imposition où, à travers l'exercice d'une compétence technique qui peut être très imparfaite, s'exerce une compétence sociale, celle du locuteur légitime autorisé à parler et à parler avec autorité. »[5] En généralisant, Bourdieu propose d'expliquer l'efficacité des rites de passages en les incluant dans la catégorie plus large des rites d'institution. Contrairement à la classique analyse de van Gennep, les rites de passages visent moins à découper la vie de l'individu en étapes et états (nais-

1. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 211.
2. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques,* Paris, Fayard, 1982, p. 171.
3. J.-L. Austin, *Quand dire c'est faire,* Paris, Le Seuil, 1962-1970.
4. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire, op. cit.,* p. 99.
5. *Ibid.,* p. 20.

sance, enfance, adolescence, etc.) qu'à séparer ceux qui les ont subis des autres, comme les initiés des non initiés, les garçons des filles, les morts des vivants. Ce sont des rites de consécration, de légitimation ou plus largement d'institution, afin de faire exister et reconnaître comme légitime une ligne de démarcation en soi arbitraire. Mais, l'important, c'est la ligne elle-même[1], pour créer un groupe et/ou un individu distincts des « autres » même si ces derniers demeurent comme un « ensemble caché » ou refoulé[2]. L'investiture offre le modèle du rite d'institution, dont la forme moderne est la remise de diplôme dans les écoles d'élite et que Bourdieu généralise en les rapprochant de la circoncision kabyle. Le rituel veut construire un groupe en le séparant et consacrer la séparation pour la rendre infranchissable[3]. L'efficacité du rite d'institution pour un croyant, un diplômé ou un élu est donc, selon l'explication structuraliste, d'imposer du discontinu là où il y avait un continuum, de naturaliser la différence[4], de « signifier » à quelqu'un son identité nouvelle, car « l'indicatif en ce cas est un impératif »[5], d'octroyer une nouvelle essence sociale avec les attributs congruents à sa fonction, de décourager la tentation de la transgression ou de la désertion[6], avec des effets d'assignation statutaire et d'imposition normative de devenir ce qu'on est devenu par l'acte d'institution[7].

Performatif et rites d'institution relèvent de la *magie sociale,* « coup de force symbolique » de la société au

1. *Ibid.,* p. 122.
2. *Ibid.,* p. 122.
3. *Ibid.,* p. 124.
4. *Ibid.,* p. 129.
5. *Ibid.,* p. 125.
6. *Ibid.,* p. 128.
7. *Ibid.,* p. 127.

profit de sa reproduction. « L'action magique étend à la nature l'action par les mots qui opère sous certaines conditions sur les hommes. »[1] Dans les sociétés peu différenciées la magie sociale est diffuse dans tout le corps social ; dans les nôtres, l'État tend à la condenser[2]. L'efficacité des rituels provient donc de leur lien avec toute l'organisation sociale et spécialement leur isomorphie avec la structure sociale, garante de leur légitimité, de leur caractère stéréotypé, impersonnel, de leur formalisme et finalement de la méconnaissance des acteurs. Ce débat comporte une décision méthodologique qui fonde aussi la critique du structuralisme : « On voit que tous les efforts pour trouver dans la logique proprement linguistique des différentes formes d'argumentation, de rhétorique et de stylistique le principe de leur efficacité symbolique sont vouées à l'échec aussi longtemps qu'elles n'établissent pas la relation entre les propriétés du discours, les propriétés de celui qui les prononce et les propriétés de l'institution qui l'autorise à les prononcer. »[3]

La capacité des idéologies à se faire croire pose le même problème en montrant que la pureté sémantique ne résiste pas à l'hétérogénéité sociale, car « la religion et la politique tirent leurs meilleurs effets idéologiques des possibilités qu'enferme la polysémie inhérente à l'ubiquité sociale de la langue légitime »[4]. La différenciation de la structure sociale se venge de l'apparent universalisme du système de la langue, y crée des ambiguïtés source de variations croyantes. L'efficacité symbolique

1. *Ibid.,* p. 109,125.
2. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 209.
3. *Ce que parler…, op. cit.,* p. 211.
4. *Ibid.,* p. 17.

provient donc de facteurs extérieurs comme la domination et la hiérarchie de classes, selon l'apport marxiste. L'idéologie dominante de la classe dominante imposera sa référence aux autres. La structure des classes découpe les discours et les visions du monde qui en retour fixent l'ordre des classes par l'effet le plus efficacement idéologique de l'idéologie : la naturalisation de l'ordre social en particulier par sa deshistoricisation. De Pascal aux Lumières, on avait découvert l'empire de l'autorité et de la coutume sur les croyances collectives. L'apport marxiste est de les référer à la totalité de la structure sociale. « Bref, c'est l'ordre social lui-même qui produit sa propre sociodicée. En sorte qu'il suffit de laisser faire les mécanismes objectifs ou de se laisser faire par eux, pour accorder à l'ordre établi, sans même le savoir, sa ratification. »[1]

Néanmoins, l'originalité de Bourdieu face à cette découverte marxiste est de réintroduire les facteurs subjectifs de l'efficacité symbolique. Les dominés ont un besoin de reconnaissance, y compris de la part de leur dominateurs, ce qui agit comme une disposition à la servitude volontaire. Du point de vue cognitif, les divisions sociales comme l'avaient vu Durkheim et Mauss sont à l'origine des catégories de pensée, ces indispensables outils intellectuels des structures cognitives susceptibles d'être appliquées à toutes les choses du monde, et en particulier aux structures sociales elles-mêmes. Ces structures structurantes sont des formes historiques arbitraires, au sens de Saussure et de Mauss et dont on peut retracer la genèse sociale, mais elles agissent dès les « formes primitives de classification » comme dans l'action de l'État qui, « dans les sociétés différenciées, est en mesure d'inculquer

1. *Méditations…, op. cit.,* p. 217.

de manière universelle, à l'échelle d'un certain ressort territorial, un principe de vision et de division commun, des structures cognitives et évaluatives identiques ou semblables »[1].

L'apport le plus original de Bourdieu à l'efficacité symbolique est de localiser la dialectique de ses facteurs objectifs et subjectifs dans leur synthèse intériorisée, les *habitus,* ces dispositions acquises[2] à partir d'un domaine d'activité ou d'un champ et qui permettent de construire la réalité, ces capacités génératrices et unificatrices suffisantes pour maîtriser et anticiper la situation de l'acteur[3]. Ces schèmes de perception et d'action préréflexifs n'ont pas besoin d'être réfléchis intentionnellement et consciemment pour orienter la pratique. Ils forment ce qu'on appelle un esprit ou un sens[4] ou le « sens pratique », selon le titre donné à un grand livre[5]. Cette notion de sens pratique habite le projet scientifique de fonder une théorie de la pratique en revalorisant les savoirs pratiques des humbles et même des analphabètes qui ont fait à ce jour le gros de l'humanité, qui n'ont pas eu le privilège de jouir de la *scholè,* ce temps libre qui leur eût permis d'accéder à la culture savante, mais aussi d'être victimes des illusions scholastiques des intellectuels qui ne croient qu'à la théorie pure.

Or cette illusion de la pensée pure, coupée de la pratique et qui est peut-être la coupure fondatrice de la culture occidentale, est inséparable de la dichotomie de l'âme et du corps et de la méconnaissance du corps. La théorie

1. *Ibid.,* p. 206.
2. *Ibid.,* p. 163.
3. *Ibid.,* p. 23.
4. *Ibid.,* p. 23
5. P. Bourdieu, *Le sens pratique,* Paris, Le Seuil, 1980.

de l'*habitus* veut les surmonter. Depuis l'article fondateur des études sociologiques sur le célibat, où Bourdieu peint un tableau saisissant de la danse impossible et frustrante des paysans qui ne se marieront pas[1], il n'a cessé de rapprocher *habitus* ou *hexis* et corps. L'*habitus* ne procède pas d'un sujet transcendantal mais d'une incorporation du monde social, qui n'est nulle part plus lisible que dans la langue et la façon de parler[2]. Reprenant une autre catégorie essentielle de Mauss, Bourdieu traite la langue comme une technique du corps[3], comme marcher, courir, s'asseoir, parler, pleurer, rire et qui traduit l'appartenance ou l'*habitus* de classe[4], ce qui permet d'opposer, par exemple, l'hypercorrection du parler petit-bourgeois à l'hypocorrection du franc-parler populaire.

Cette harmonie acquise entre l'individu et son groupe fonctionne comme une harmonie préétablie entre lui et le champ, entre sa disposition interne et sa position externe[5] entre corps propre et corps social et assure l'harmonie par l'esprit de corps[6], comme principe de cohésion. *[Pour ce qui concerne l'*habitus*, voir dans ce recueil l'article de Juliette Grange*[7]*]* La naturalisation des systèmes symboliques et sociaux par leur incorporation dans le corps propre devient la garantie objective et inconsciente de l'incorporation de l'individu dans ses groupes d'appartenance[8]. « La force symbolique, celle d'un discours per-

1. P. Bourdieu, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne au Béarn*. Paris, Le Seuil, « Points-Essais », 1962-2002.
2. *Ce que parler..., op. cit.,* p. 84.
3. *Ibid.,* p. 94-95.
4. *Ibid.,* p. 85.
5. *Méditations..., op. cit.,* p. 171.
6. *Ibid.,* p. 173.
7. Note du coordonnateur.
8. *Méditations...,* p. 216.

formatif et, en particulier, d'un ordre, est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique ; mais la magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions préalablement constituées qu'elle "déclenche" comme des ressorts. »[1]

Cette théorie permet de comprendre pourquoi les sociétés malgré leurs contradictions et leurs injustices sont aussi stables, pourquoi les révoltes et les révolutions sont rares. Elle explique les deux caractères qui définissent la violence symbolique et la rendent efficace relativement aux autres formes de violence : elle est indolore et passe inaperçue parce que consentie. « Toute domination symbolique suppose de la part de ceux qui la subissent une forme de complicité qui n'est ni soumission passive à une contrainte extérieure, ni adhésion libre à des valeurs. »[2] « Le pouvoir symbolique ne s'exerce qu'avec la collaboration de ceux qui le subissent parce qu'ils contribuent à le construire comme tel. »[3] Exemple contemporain, les nouvelles formes de management et d'organisation de la production laissent l'apparence de l'autonomie à l'employé ou à l'ouvrier dans son travail et requièrent son consentement et son initiative, mais dissimulent la menace de débauchage et usent de la précarité comme d'un aiguillon[4].

Ainsi le pouvoir symbolique exige moins de dépense d'énergie. Il agit par des moyens légers, des mots, des signes, des emblèmes, dont les plus utiles médiatisent la légitimité. Économie de montrer sa force sans

1. *Ibid.,* p. 202.
2. *Ce que parler…,* p. 36.
3. *Méditations…,* p. 204.
4. *Ibid.,* p. 244.

l'exercer[1], comme dans les parades militaires ou l'exhibition de la magistrature qui est « une dénégation (au sens vrai de la *Verneinung*) de la force, une affirmation de la force qui est inséparablement une négation de la force, cela même qui définit une force de police policée, capable de s'oublier et de se faire oublier en tant que force et ainsi convertie en force légitime, méconnue et reconnue, en violence symbolique »[2]. Le pouvoir symbolique convertit la force en droit, en système de légitimation, en organisation « normale ». Une telle transformation[3] demande un travail qu'assurent les professionnels du discours, hommes politiques, juristes, professeurs, clercs et religieux, chefs de parti, intellectuels organiques ou critiques, les communicateurs et les commentateurs. Selon une thèse spécifique de Bourdieu, cette activité des spécialistes fait la différence majeure entre les sociétés indifférenciées et les nôtres. Les systèmes symboliques « se distinguent fondamentalement selon qu'ils sont produits et du même coup appropriés par l'ensemble du groupe ou, au contraire, produits par un groupe de spécialistes et, plus précisément, par un champ de production et de circulation relativement autonome : l'histoire de la transformation du mythe en religion (idéologie) n'est pas séparable de l'histoire de la constitution d'un corps de producteurs spécialisés de discours et de rites religieux, c'est-à-dire de la division du travail religieux, qui est lui-même une dimension du progrès de la division du travail social, donc de la division en classes et qui conduit, entre autres conséquences, à déposséder des laïcs des instruments de production

1. *Ibid.,* p. 116.
2. *Ibid.,* p. 116.
3. *Ibid.,* p. 126.

symbolique »[1]. L'idéologie est une production spécialisée, non le mythe. Cette appropriation de la production symbolique par quelques-uns rend d'autant plus nécessaire l'existence d'un *marché du symbolique,* selon le modèle du marché linguistique ! La construction de l'État s'est accompagnée d'une lutte constante pour prendre le contrôle de ce marché, contre les patois et les langues régionales, par le monopole d'une langue légitime imposée d'en haut par l'Académie, la bourgeoisie puis l'École. Néanmoins, chaque locuteur joue sur ce marché et tente d'y obtenir des profits de distinction[2].

La nature des systèmes symboliques, le lien des formes de pensées et des formes sociales, les luttes des spécialistes les ramènent tôt ou tard à des luttes de classements, ultimement binaires, qui font une partie des luttes de classes, car chacun se bat pour imposer son classement[3] comme une identité régionale, ethnique ou nationale[4] ou la bonne prononciation. Les luttes de classement s'inscrivent dans les « luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime du monde social et par là de faire et de défaire les groupes »[5]. L'État est à la fois un enjeu ultime pour les luttes symboliques, mais en même temps un modérateur[6]. Mais les luttes symboliques sont un enjeu pour chaque individu, surtout dans les sociétés d'après la mort de Dieu, où l'existence de chacun est en quête d'une improbable justification et d'une reconnaissance jamais garantie, qui ne semblent

1. « Sur le pouvoir symbolique », art. cité, p. 409.
2. *Ce que parler…,* p. 43.
3. *Ibid.,* p. 99.
4. *Ibid.,* p. 136.
5. *Ibid.,* p. 137.
6. *Méditations…,* p. 322.

plus pouvoir venir que de l'autre homme ou de la société. Les dernières pages des *Méditations pascaliennes* posent dans des termes pathétiques et touchants « la question de la légitimité d'une existence, du droit d'un individu à se sentir justifié d'exister comme il existe. Question inséparablement eschatologique et sociologique »[1]. Elle y répond par ce mouvement brownien des luttes symboliques de tous avec tous, version atténuée, un peu civilisée ou sublimée de la lutte hobbesienne : « Quel jeu plus vital, plus total, que la lutte symbolique de tous contre tous qui a pour enjeu le pouvoir de nomination ou, si l'on préfère, de catégorisation, où chacun met en jeu son être, sa valeur, l'idée qu'il a de lui-même ? »[2]

Mais dans ce jeu vital et trivial, les chances resteront inégales, car déterminées par les différences de *capital symbolique*. L'erreur interactionniste en oubliant que « les rapports de communication sont toujours, inséparablement, des rapports de pouvoir qui dépendent dans leur forme et leur contenu du pouvoir matériel ou symbolique accumulé »[3] oublie que l'accumulation définit le capital. Son idée inclut aussi celle de rareté qui relance la compétition et la lutte par l'accumulation même. Mais le capital symbolique dispose d'un avantage sur le capital social et le capital économique et même financier, c'est que tous les autres capitaux essaient de se convertir en capital symbolique, même l'argent, par une motivation, où le dernier Bourdieu, pascalien plus proche de la misère de l'homme que de sa grandeur, revient aux fascinations du jeune ethnologue pour la société kabyle : « Telle pourrait être la racine anthropologique de l'ambi-

1. *Ibid.,* p. 280.
2. *Ibid.,* p. 280.
3. « Du pouvoir symbolique », art. cité., p. 408.

guïté du capital symbolique – gloire, honneur, crédit, réputation, notoriété –, principe d'une recherche égoïste des satisfactions de l' "amour propre" qui est, simultanément, poursuite fascinée de l'approbation d'autrui. »[1] Car, « le capital symbolique assure des formes de domination qui impliquent la dépendance à l'égard de ceux qu'il permet de dominer : il n'existe que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence »[2].

CONTEXTES ET ENJEUX THÉORIQUES

L'esquisse de trois points de vue suffira pour situer et soupeser cette théorie. Elle s'inscrit dans l'emboîtement d'un moment de la pensée sociologique française, d'un projet personnel et d'un héritage d'une branche des Lumières.

Le moment est la seconde moitié du XX[e] siècle où la question du symbolique est devenue déterminante dans les sciences sociales françaises. Il suffit de se demander quels sont les systèmes symboliques, pour voir que la réflexion de Bourdieu s'inscrit dans l'espèce d'inflation du problème du symbolique qui caractérise la pensée socio-anthropologique dans ce demi-siècle. Dans l'article de 1977, trois systèmes symboliques sont mentionnés : l'art, la religion, la langue. Mais par la suite, ce sont aussi les valeurs, les goûts, toutes les pratiques du corps ou des

1. *Méditations…,* p. 199.
2. *Ibid.,* p. 200.

métiers, bref la culture, la politique, les institutions dans leur entier. La sociologie bourdieusienne a bien ambitionné de compléter la critique des idéologies au sens marxiste (art, religion), par le programme durkheimien d'analyse des catégories et des institutions, puis a inclus les intuitions de Mauss sur les techniques du corps ou le don et la nature symbolique des faits sociaux, et le programme structuraliste d'une théorie générale de la culture aussi bien dans le sens « archaïque » de Lévi-Strauss (circulation des femmes, des mots et des biens) que contemporain d'un Roland Barthes (modes, mythologies, consommation).

Cette extension est d'autant moins un effet de mode ou de laxisme intellectuel que la question du symbolique s'est imposée à la suite de la rencontre de trois facteurs de moyenne durée : la lente importation de la pensée allemande du symbolisme née de la confrontration du rationalisme et des romantiques puis des néo-kantiens, l'apport de l'école sociologique française[1], la fondation du structuralisme lévi-straussien entre 1945-1950 et son incomparable emprise postérieure, sans parler de la mouvance psychanalytique. Or ce qui pointe à l'horizon des années 1950-1960 dans ce champ intellectuel français, c'est la possibilité de refaire l'unité des sciences humaines et d'en totaliser les résultats grâce à la catégorie du symbolique.

Bourdieu est à la fois très conscient de ces précédents théoriques, critique de la réduction structuraliste au symbolique, et porté par l'espoir de la mégathéorie. Le deuxième intérêt de l'article de 1977 était d'offrir une cartographie des théories du symbolisme, ramenées à

1. Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion,* Paris, La Découverte, 2008.

trois classes discriminées par rapport à l'idée de pouvoir symbolique pris comme principe de classification pour éviter la réduction structuraliste. Le premier groupe, la famille néokantienne de Humboldt à Cassirer, a souligné le *rôle structurant* des systèmes symboliques comme l'art et la religion et avec Sapir-Whorf le rôle structurant de la langue. La deuxième famille remonte à Schelling qui distingua interprétation allégorique et interprétation tautégorique « qui ne réfère le mythe à rien d'autre que lui-même ». L'analyse structurale des langues avec Saussure ou des mythes avec Lévi-Strauss vise de même « à dégager la structure immanente à chaque production symbolique »[1], ou comment les systèmes symboliques sont *structurés*. Mais c'est la tradition marxiste qui a saisi les fonctions politiques des systèmes symboliques, en pensant « les productions symboliques comme instrument de domination... en les rapportant aux intérêts de la classe dominante »[2] et par conséquent compris leur fonction sociale à partir du lieu et du moment de leur production dans la structure sociale. Or seule cette voie explique le point cardinal auquel Bourdieu reviendra toujours, que les systèmes symboliques sont *structurés et structurants,* que ce sont des Janus, dont le caractère biface se reflète dans la dualité de l'interne et de l'externe, de la fonction de communication et de pouvoir. Bourdieu partant de l'*opus operatum,* comme les structuralistes, espère retrouver le *modus operandi* de la structuration comme les marxistes. Donc faire un structuralisme génétique. Or bien que Bourdieu se défende de donner un sens hégélien à son schéma des trois familles de système et à sa synthèse,

1. « Du pouvoir.... », art. cité, p. 407.
2. *Ibid.,* p. 408.

on ne peut lui dénier l'ambition d'intégrer leur vérité, mais on peut douter qu'il y ait réussi.

Son projet de totalisation dépasse-t-il le collage de la vérité de chacun ? S'il est exact qu'« instruments de connaissance et de communication, les "systèmes symboliques" ne peuvent exercer un pouvoir structurant que parce qu'ils sont structurés »[1], comment sont-ils structurés ? La classe explique-t-elle tout le structuré ? Puisque Bourdieu se distancie au maximum de Lévi-Strauss en refusant toute idée de fonction symbolique inconsciente, que pour lui l'inconscient est seulement l'oubli de l'histoire, la structuration des systèmes symboliques ne peut venir que d'anciens conflits. Les conflits seuls sont-ils structurants et tous les conflits structurants se ramènent-ils à des conflits de classe ?

On peut donner acte à Bourdieu d'avoir voulu dépasser le structuralisme en lui adjoignant une théorie du pouvoir et, plus profondément, de l'énergie, qui lui manque gravement. Outre Marx, je relève une possible source qui a de quoi surprendre. Bourdieu cite avec éloge le constat de Bertrand Russel que l'énergie se retrouve dans tous les domaines de la vie sociale, richesse, autorité, puissance militaire ou opinion : « on doit considérer que le pouvoir comme l'énergie, passe continuellement d'une forme dans une autre, la tâche de la science sociale étant de rechercher les lois de ces transformations », ce qui, ajoute Bourdieu, « définit bien le programme d'une science des conversions des différentes formes de l'énergie sociale »[2] ! Bourdieu est bien allé au centre du problème socio-anthropologique : il n'y a que de l'énergie et du sens, des forces et des formes.

1. *Ibid.,* p. 407.
2. *Le sens pratique, op. cit.,* p. 209, n. 1.

Son matérialisme refusant l'idéalisme lévi-straussien, il remonte des formes aux forces. Mais des questions restent : comment les énergies se transforment-elles en formes, et transformées en formes peuvent-elles redevenir des forces sans apport d'énergie extérieur ? Comment se conservent les formes ? Ce problème habite les ambiguïtés de la notion de pouvoir symbolique : tantôt les formes proviennent des forces et donc les formes seraient des forces refroidies, tantôt elles les traduisent et dans ce cas, elles existent déjà ailleurs, et le rapport des formes aux forces est un rapport de traduction.

Cette ambiguïté se retrouve dans le rapport entre les champs. Prise en elle-même, la théorie du pouvoir symbolique laisserait entendre soit que tout est symbolique – position idéaliste que Bourdieu refuse – soit que tout est politique, comme le fait croire l'idée qu'il y a une violence fondatrice. Mais Bourdieu reste marxiste, car la violence fondatrice n'est pas tant politique qu'économique, car la condition de l'homme reste fondamentalement économique. Cette dimension économique essentielle a été méconnue parce que l'économie a fait l'objet d'un refoulement originaire, dont nous ne faisons que sortir dans le monde moderne. Or l'auteur de ce refoulement fut le symbolique lui-même. « Ainsi l'anamnèse historique, même à peine esquissée, rappelle le refoulement originaire qui est constitutif de l'ordre symbolique et qui se perpétue dans une disposition scolastique impliquant le refoulement de ses conditions économiques et sociales de possibilité (conditions qui se rappellent, par exception) dans le désarroi que le musée suscite chez les visiteurs dépourvus des moyen de satisfaire ses exigences tacites. »[1] (On est ici fort loin du

1. *Méditations…,* p. 35.

refoulement par l'ordre symbolique dans la psychanalyse, même si le langage est bien proche !). Cet économisme persistant de Bourdieu face au politique et *a fortiori* au religieux explique sans doute l'envahissante métaphore du marché.

Bourdieu aussi navigue entre le structuralisme, pour qui le symbolisme est une dimension anthropologique, la condition *a priori* de la culture, et son entreprise de le sociologiser comme un champ social parmi d'autres, distinct de l'économique, lequel représente la réalité. Les oppositions binaires que dégage l'analyse structurale, comme celle de la théorie et de la pratique, de l'intellectuel et du manuel, du commun et de l'élite, du sensible et de l'intelligible, ou entre les sens les plus abstraits comme la vue et l'ouïe et les plus sensuels comme le toucher et le goût, comme la nature et la culture ou le masculin et le féminin, « ces oppositions qui se retraduisent en toute clarté dans le dualisme cardinal de l'âme et du corps (ou de l'entendement et de la sensibilité), s'enracinent dans la division sociale entre le monde économique et les univers de production symbolique »[1]. On voit l'ambiguïté inhérente au symbolique, comme d'ailleurs au culturel : d'un côté c'est un secteur et pour le culturel, un champ composé de multiples sous-champs lié à l'histoire de l'enseignement, de l'École, de l'Université, de l'art, de la littérature, de la science et de la recherche, des musées, d'un marché de l'art, des techniques de reproduction (livre, photo) et de diffusion (media). Un champ immense certes, et toujours en expansion, mais dont l'autonomisation est récente et un champ parmi d'autres, mais de l'autre côté le culturel et le symbolique sont trans-champs, car on les retrouve dans tous les champs.

1. *Ibid.,* p. 35.

On n'aurait pas de mal à montrer que la publicité est l'hommage de la vertu du symbolique au vice de l'intérêt marchand et qu'en ce sens, l'économie n'est pas moins symbolique que réelle. Mais le sociologue Bourdieu a bien plus insisté sur la dimension économique des activités évidemment symboliques comme les activités culturelles et académiques, que l'anthropologue n'a insisté sur la dimension symbolique des activités économiques et de toute culture. Ainsi la question de la priorité de l'économie sur le symbolique ou au contraire d'une économie symbolique sur l'économie elle-même n'est pas vidée.

Le projet personnel est de subvertir la distinction de la théorie et de la pratique qui « empêche de produire une connaissance adéquate de la connaissance pratique »[1], de fonder une théorie de la pratique. Toute son œuvre depuis ses débuts porte la marque de ce programme grandiose et ambigu, et la théorie du pouvoir symbolique plus que tout autre. Ce choix permet de faire la critique de l'intellectualisme théorétique présent dans le structuralisme, par exemple en soulignant la fonction d'abord pratique des mythes et des rites qui doivent « rester pratiques, c'est-à-dire économiques, faciles à manier et tournés vers des fins pratiques, vers la réalisation des souhaits, des désirs, souvent vitaux pour l'individu et surtout pour le groupe »[2]. Il a justement senti l'espèce d'économie qu'il y a pour la pensée dans toutes les cultures d'user et d'abuser de l'analogie « fondée sur le transfert de schèmes qui s'opère sur la base d'équivalences acquises facilitant la substituabiltié et la substitution d'une conduite à une autre et permettant de maîtriser, par une

1. *Ibid.*, p. 97.
2. *Ibid.*, p. 69-70.

sorte de généralisation pratique, tous les problèmes de même forme susceptibles d'être proposés par des situations nouvelles. Ce bon usage de la polysémie, du flou, du vague, de l'approximatif, et cet art d'enchaîner des pratiques liées par une "parenté de famille" plus ou moins attestée, n'est d'ailleurs pas l'apanage des mondes archaïques ». Mais l'intellectualisme théorétique est aussi la tradition de la civilisation occidentale (le platonisme !) si longtemps dominante, et qui est visée à travers l'analyse du pouvoir symbolique s'exprimant par la raison, la réflexivité, l'essence, l'éternité, l'Église, l'État, l'École, le masculin, le travail intellectuel, la haute culture, la science, l'écriture, la religion, la discipline, etc. Du coup, son propos est de réévaluer et de repenser ce que cette tradition avait dévalué ou refoulé : les pratiques, les savoirs des empiriques, les coutumes, les traditions et les goûts populaires, les métiers manuels, les travailleurs, les sociétés sans État et peu différenciées comme la société kabyle, le corps, la féminité, l'historicité, l'oralité, la magie, etc. Or ce projet de réussir enfin à faire cette théorie scientifique de la pratique, grâce à la science sociale assumant pleinement son rôle de démystification des grandeurs d'établissement, en objectivant le sujet et en produisant une théorie enfin scientifique de la pratique comme archiconcept de toutes les pratiques ne revient-elle pas à les arraisonner à la raison occidentale, et par conséquent aux normes de la science dominante, puisque Bourdieu se refuse, à mon avis avec raison, à défendre une conception purement relativiste de la science ? C'est pourquoi il ne peut dépasser une certaine ambiguïté envers les Lumières et la modernité, voire la supériorité occidentale. Tantôt, il humilie la raison en lui rappelant son historicité et en dénonçant ses complicités inavouables, tantôt il est convaincu qu'elle brille plus

dans la modernité, au point de proposer d'éclairer l'ethnologie par la sociologie. Ainsi la survalorisation du mythe kabyle[1] n'empêche pas un occidentalo-centrisme certain de tradition marxiste, car l'Occident dispose de plus de conscience par exemple dans le domaine économique, par une différenciation qui est advenue seulement là : «Processus inséparable de la véritable révolution symbolique par laquelle les sociétés européennes en sont venues peu à peu à surmonter la dénégation de l'économique sur laquelle se fondaient les sociétés précapitalistes et à reconnaître explicitement aux actions économiques dans une sorte d'aveu à soi-même, les fins économiques par rapport auxquelles elles étaient depuis toujours orientées. »[2] Il n'y a donc pas que de l'exploitation et de la domination réelle ou symbolique dans ce qui fut la longue suprématie occidentale, mais la vérité de l'instituteur qui sait la téléologie des autres !

Mais ce reste d'hégélianisme joue plus pour l'économie que pour le politique. Malgré une relative réévaluation de l'État, « acquis historique, marqué d'une profonde ambiguïté »[3], à la fois relais d'intérêts partisans, en particulier dans le domaine économique et néanmoins force d'arbitrage, Bourdieu tient pour l'arbitraire originaire du pouvoir politique. « L'analyse de l'apprentissage et de l'acquisition des dispositions conduit au principe proprement historique de l'ordre politique. De la découverte qu'à l'origine de la loi il n'y a rien d'autre que l'arbitraire et l'usurpation, qu'il est impossible de fonder le droit en raison et en droit et que la Constitution, sans

1. Lahouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris, La Découverte, 2002.

2. *Méditations...,* p. 29-30.

3. *Ibid.,* p. 151.

doute ce qui ressemble plus, dans l'ordre politique, à un premier fondement cartésien, n'est qu'une fiction fondatrice destinée à dissimuler l'acte de violence hors la loi qui est au principe de l'instauration de la loi. »[1] L'autorité de l'État est fondée sur la méconnaissance de l'arbitraire qui est à son principe. « De sorte que les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie politique ne peuvent être posés et résolus vraiment que par un retour aux observations les plus triviales de la sociologie de l'apprentissage et de l'éducation. »[2] Ce qui me paraît une illusion. Car l'éducation a lieu dans des sociétés qui sont déjà politiques. Ce n'est pas parce que les gens sont éduqués que leur société est politique, c'est parce qu'elle est politique qu'ils reçoivent tel type d'éducation. On voit ici les limites d'un certain individualisme et d'un certain radicalisme. « La croyance politique primordiale est un point de vue particulier, celui des dominants, qui se présente et s'impose comme point de vue universel. »[3] La conception bourdieusienne de la domination symbolique ne rompt pas avec cette thèse de l'« arbitraire originel »[4] intégral du pouvoir politique. Bien au contraire, elle l'étend à tout, culture (et école) comprise. Le pouvoir étant force arbitraire en son principe, toute l'organisation sociale en est marquée et imprégnée, rien ne peut ôter ce mal, puisque tout, même la raison, en est issu. Cette thèse pessimiste aux accents *aufklärer* et pascaliens est finalement d'origine machiavélienne. Elle conforte celle de l'absurdité des religions volant servilement au service du pouvoir.

1. *Ibid.*, p. 201.
2. *Ibid.*, p. 202.
3. *Ibid.*, p. 208.
4. *Ibid.*, p. 128.

J'estime que c'est l'incapacité de Bourdieu à penser la nature primitivement politico-religieuse du pouvoir qui est à la source de ces difficultés, alimentées par une longue tradition intellectuelle bien française de Lumières radicales auxquelles le sociologue s'est identifié. Pris entre l'idéal de continuer le combat des Lumières surtout contre les dogmatismes religieux et les cléricalismes tout en réévaluant les pratiques en particulier des peuples naguère dominés par la situation coloniale, il s'est tiré d'affaire en coupant le champ religieux en deux. Celui de la religion proprement dite contient les grandes religions à spécialistes (le catholicisme en serait presque la caricature, mais aussi l'islam, etc.), formes quasi pures de la domination symbolique. Elles restent ainsi passibles de la critique des idéologies qui vaut toujours dans ce domaine, alors que Bourdieu dit s'en éloigner ailleurs. Et les traditions mythiques et rituelles des sociétés traditionnelles, non différenciées, sans spécialistes et supposées sans domination symbolique d'origine religieuse (mais non sexuelle ou de genre car la domination masculine y est parfois dure comme chez les Kabyles) et que, Weber aidant, Bourdieu réévalue en l'appelant magie. La magie sociale est évidemment ambiguë du point de vue de la raison, mais elle semble inévitable puisqu'on la retrouve partout, chez nous aussi et elle vaut mieux que la religion puisqu'elle n'est pas une idéologie.

Or cette coupure, à mon avis, ne peut que mener la sciences des religions à une impasse. Je pense au contraire qu'il faut reprendre le dossier religieux en suivant plutôt Durkheim et les durkheimiens, voire en partie Girard, que Machiavel, si du moins on veut prospecter. Un seul exemple. Parmi les démarches les plus intéressantes de Bourdieu, il y a son intérêt pour les mots à double sens, comme l'anglais *formal* : formel, for-

maliste et officiel[1], rationalisation (sens psychanalytique : substituer un mobile conscient plausible aux motivations inconscientes, sens wébérien : organiser la pensée ou l'action selon des schémas efficaces de type fin-moyen), distinction (différencier intellectuellement, se séparer socialement), attente (dilation du désir et de son accomplissement, anticipation d'une fin qui doit arriver), correction (justesse de la pensée ou du comportement et ajustement fouettard du déviant), recevable (qu'on peut transmettre, admissible parce que légitime), code (convention de signification, recueil de lois), intimider (impressionner et dominer), emprunté (reçu de quelqu'un et mal à l'aise), profane (non sacré et incompétent), signifier (vouloir dire et intimer), etc. Il est dommage que dans son attention aux oppositions binaires et aux doubles sens, il ait évacué la question du sacré et dans le sacré, celle du pur et de l'impur. Or, il continue par là l' « illusion » structuraliste du tout symbolique qu'il a bien critiquée par ailleurs, qui lui aussi a congédié le sacré. Il aperçoit le sacré dans l'injure, mais découlant de la malédiction (*sacer* signifie maudit[2]). Mais ce n'est pas l'injure qui génère le sacré, c'est l'injure qui en sort en l'étendant (sacré salopard). Pour lui les frontières sacrées et les frontières magiques sont de même nature, comme celles qui séparent les hommes et les femmes, ou les inclus et les exclus du système scolaire. Il ne voit pas que les frontières sacrées l'ont été parce qu'il y avait du sang sur elles, ce qui n'est pas le cas dans le système scolaire ! Il voit l'affinité indéniable qu'il y a entre *regere fines* et *regere sacra,* que « la *regio* et ses frontières *(fines)* ne sont que la trace morte de l'acte d'autorité

1. *Ce que parler...,* p. 64.
2. *Ibid.,* p. 126.

consistant à circonscrire le pays, le territoire (qui se dit *fines*), à imposer la définition (autre sens de *finis*) légitime, connue et reconnue, des frontières et du territoire, bref le principe de la division légitime du monde social »[1]. Mais pour lui, la frontière est première, procédant d'un geste de séparation qui ne peut qu'être arbitraire, et le sacré, second, vient toujours figer en consacrant, rendre immobile et inamovible. Cette fonction du sacré est indéniable, mais elle n'est pas première. S'il pense la limite avant le sacré c'est que l'inverse lui est impensable, parce qu'à l'inverse de Durkheim dont j'ai montré ailleurs que Bourdieu avait pratiquement exclu toute la religiologie[2], il ne peut concevoir l'hypothèse durkheimienne d'une religion première des institutions.

Faute de soupçonner la complexité du politico-religieux, son analyse du performatif ne peut sortir de cercles trop évidents. « Il n'y a pas de pouvoir symbolique sans une symbolique du pouvoir. »[3] Assurément, mais d'où vient cette symbolique du pouvoir qui précède le pouvoir symbolique ? Si elle vient du symbolique, on retourne dans la réponse structuraliste : il n'y a ni limite ni fin au symbolique à partir du moment où l'inconscient codeur ou fonction symbolique s'est éveillé, a commencé à produire du signifiant, fût-il d'abord nécessairement flottant. Et si comme Bourdieu on refuse cette solution, il ne reste qu'à répéter qu'il vient de la violence ou de l'arbitraire, ce qui nous met devant un trou noir. On n'en finit pas de tourner dans ce cercle avec des formules comme : « Le pouvoir des paroles n'est autre chose que le

1. *Ibid.,* p. 138.
2. C. Tarot, *Le symbolique et le sacré, op. cit.,* p. 673-679.
3. *Ce que parler…,* p. 73.

pouvoir délégué du porte-parole. »[1] « L'énoncé performatif comme acte d'institution ne peut exister sociologiquement indépendamment de l'institution qui lui confère sa raison d'être et qu'au cas où il viendrait à être produit malgré tout il serait socialement dépourvu de sens » *(ibid.)*. « La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis. Et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts – les dispositions – préalablement montés. »[2] Bourdieu a vu ce qui manquait au tout symbolique des structuralistes, mais sa volonté légitime de re-sociologiser les problèmes finit aussi dans un sociologisme qui ne fait plus avancer l'anthropologie.

J'ai montré ailleurs[3] que la sociologie de la religion est la partie immobile, la moins innovante, de sa sociologie, alors que c'est elle qui aurait pu l'aider à repenser non seulement le symbolique, mais les liens du symbolique, de la violence et du pouvoir, car ils s'y trouvent sans doute sous leurs formes les plus fondamentales. Certaines hypothèses, par exemple sur le bouc émissaire, aident à comprendre cette réalité paradoxale que la violence n'est pas que du côté du dominant, mais aussi de ceux qui se laisseront dominer par lui après avoir déchargé leur violence sur lui. Schéma plus complexe que celui de l'usurpation ou du coup de force. Ce qui éclaire un fait qu'on peut comprendre sans aller aussi loin. Car est-il vraisemblable que la soumission volontaire au pouvoir dominant comme le consentement qu'il se flatte d'obtenir sans douleur tienne seulement à la naturalisation du social, à la

1. *Ibid.,* p. 105.
2. *Ibid.,* p. 133.
3. *Le symbolique et le sacré, op. cit.*

déshistoricisation, à la méconnaissance qui existent pourtant pleinement ? Est-il vrai que le consentement au pouvoir soit finalement et constamment « extorqué » ? La domination est-elle le tout du pouvoir et l'usurpation, son essence ? On peut dire contre ces vues unilatérales qu'au contraire le pouvoir paraît toujours légitime non pas tant qu'il domine ou paraît puissant, mais aussi longtemps qu'il semble protéger. L'absence d'alternative et d'alternance dans le pouvoir, parfois scandaleuse, a caché au sociologue les dialectiques autrement plus subtiles de l'asymétrie et de la défense qui ne se ramènent sans doute pas qu'aux facilités de la magie sociale des rituels d'institution, dont il ne parle qu'en se plaçant toujours au point de vue du seul individu, jamais des conditions de possibilité de la relation et encore moins de l'institution elle-même.

L'ontologie est-elle politique ? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu

JEAN GRONDIN

L'AMBITION FONDAMENTALE DE L'ONTOLOGIE

Dans un article célèbre, annonciateur de ses grands ouvrages, Emmanuel Lévinas se demandait en 1951 si l'ontologie était fondamentale. Il visait par là non seulement l'ontologie fondamentale de Heidegger, mais aussi toute la tradition philosophique occidentale et la primauté qu'elle avait reconnue au thème de l'être et, par conséquent, à ceux de la connaissance et de la totalité. La question était subversive en ce qu'elle mettait en cause « l'une des plus lumineuses évidences »[1]. C'est que l'ontologie s'est toujours comprise comme une réflexion fondamentale sur l'être et ses raisons. Certes, le terme d'*« ontologia »* n'apparaît qu'au XVII[e] siècle, mais la discipline qu'il nomme est aussi ancienne que la philosophie

1. E. Lévinas, « L'ontologie est-elle fondamentale », *Revue de métaphysique et de morale,* 56 (1951), p. 88-98 ; repris dans E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* Paris, Grasset, 1991, p. 12.

elle-même. Aristote en a lancé l'idée quand il a parlé d'une « philosophie première » *(protè philosophia)* qui serait fondamentale à au moins deux titres : d'abord en raison de sa vocation universelle (à la différence des sciences particulières, cette philosophie viserait l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être dans sa totalité), puis en raison de son orientation rationnelle ou explicative (la philosophie première, dit-il, serait la science des premiers principes et des premières causes[1]). Une telle enquête, *universelle et rationnelle,* ne peut être que fondamentale : non seulement dégage-t-elle les fondements des autres sciences, elle prétend traiter du fondement de ce qui est, en décryptant ses premières causes. À cet égard, l'ontologie s'est toujours voulue fondamentale, et si Heidegger osait le pléonasme d'une « ontologie fondamentale », c'est qu'il envisageait par là un questionnement plus élémentaire encore que celui portant sur l'être et ses raisons, savoir une interrogation sur le « sens » de l'être, c'est-à-dire sur le sens du mot « être »[2] : avant de s'enquérir de l'être et de ses raisons, il faut avoir tiré au clair ce que nous entendons par ce terme.

Lévinas lui opposait une autre thématique et une autre primauté : celle de l'éthique. Plus ancienne que la question de l'être, il y aurait la question de l'autre, celle que m'adresse le visage d'autrui. La critique était percutante, et un brin méchante, car elle présupposait comme toile de fond la compromission de Heidegger avec le national-socialisme : une pensée aussi exclusivement rivée à l'être et qui aspire dès lors à la totalité n'oblitère-t-elle pas l'in-

1. Aristote, *Métaphysique,* I, 3, 982 *b* 1.
2. M. Heidegger, *Être et temps,* § 3, pagination originale, p. 11. Voir à ce sujet notre étude « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », dans J.-F. Mattéi (dir.), *Heidegger et l'énigme de l'être,* Paris, PUF, 2004, p. 43-69.

terpellation qui surgit du regard de l'autre ? N'est-ce pas cette sommation qui vient déstabiliser l'assurance de la question de l'être et sa perspective totalisante ? Il s'agit d'une critique célèbre, l'une des plus fortes qui aient jamais été adressées à Heidegger, mais dont on peut se demander si elle ébranlait réellement la primauté de l'ontologie comme telle. C'est que Lévinas élaborait lui-même une réflexion sur l'autre et sur l'éthique que l'on peut qualifier de fondamentale et, partant, d'ontologique : dès lors qu'une primauté philosophique se trouve reconnue à l'altérité, cette pensée élève une prétention fondamentale et universelle. Cette réflexion, *a fortiori* celle que Lévinas conduit, porte elle-même sur un être, que l'on peut appeler « autrui », dont il s'agit de faire ressortir l'essence et les raisons. Et si l'injonction du visage d'autrui doit être entendue, c'est qu'il se trouve investi d'une dignité métaphysique particulière et qui doit pouvoir être justifiée[1]. Même si le thème change, de Heidegger à Lévinas, la prétention fondamentale et ontologique de la philosophie demeure, et d'autant que la pensée de Lévinas ne débouche pas vraiment sur une éthique prescriptive ou normative, mais sur une nouvelle considération, si ce n'est une contemplation, de l'autre et de son statut irrécusable, donc fondamental.

1. Dans un essai récent (*L'animal que donc je suis,* Galilée, 2006, p. 156), J. Derrida s'est demandé pourquoi cet autre n'était jamais chez Lévinas l'animal, mais toujours et seulement l'autre homme, qui conserve sa stature métaphysique.

UNE ONTOLOGIE POLITIQUE ?

C'est une tout autre question que soulève Pierre Bourdieu dans son explication avec Heidegger[1], mais elle a plus d'un point commun avec celle de Lévinas : son intention est tout autant de fragiliser le statut fondamental, ou autonome, de l'ontologie, mais il le fait aussi en tirant argument, indirectement du moins, de l'engagement politique funeste du philosophe. L'analogie ne s'arrête pas là, car Bourdieu, comme Lévinas, s'en prend non seulement à l'ontologie de Heidegger, mais à la philosophie tout court, dont il cherche à démasquer l'autosuffisance. Les arguments ne sont toutefois pas les mêmes : si Lévinas met en valeur la primauté de l'éthique, Bourdieu s'inspire d'arguments plus sociologiques qui l'incitent à souligner le caractère secrètement « politique » de la pensée de Heidegger, mais aussi de la philosophie en général.

La question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure la philosophie se prête à une analyse aussi politique. La critique de Bourdieu a suscité une réaction de la part de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), l'élève de Heidegger et l'un des fondateurs de l'herméneutique contemporaine. Il a rédigé un compte rendu de l'ouvrage de Bourdieu sur *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris, Minuit, 1988), qui est devenu un essai autonome quand il l'a repris sous le titre « Heidegger et la sociologie : Habermas et Bourdieu » dans le dixième et dernier

1. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger (OPH),* Paris, Minuit, 1988.

tome de ses Œuvres complètes, paru en 1995[1]. En soi, cette discussion avait déjà quelque chose d'exceptionnel, car il est rare que les heideggériens (auxquels Bourdieu vouait, paraît-il[2], une aversion particulière, perceptible dans presque tous ses écrits) daignent discuter avec des représentants de la sociologie. C'est aussi, voire surtout cette attitude hautaine de la philosophie que Bourdieu cherchait lui-même à déconstruire.

Gadamer reconnaissait avoir appris des choses de l'enquête de Bourdieu, mais il se demandait si la perspective du sociologue atteignait vraiment la pensée philosophique comme telle. Peut-elle s'appliquer sans réserve à toute philosophie ? Cela paraît bien difficile dans les cas, nombreux, de philosophes dont nous ne connaissons que très mal les conditions de vie, comme Parménide, Héraclite, Zénon ou Ammonios. Il faut aussi se demander si cette approche sociologique ne doit pas s'appliquer en retour à ceux-là mêmes qui la revendiquent : et si Bourdieu défendait ses thèses parce qu'il n'était lui-même que le représentant d'une classe sociale particulière ou, pour employer ses termes, le porte-parole inconscient du « champ de production culturelle » qui est le sien[3] ? Il va de soi que cela invaliderait la portée scientifique de ses analyses. Elle réduirait le débat intellectuel à une succession d'attaques *ad hominem* (ou *« ad classem »,* sinon *ad cor-*

1. H.-G. Gadamer, « Heidegger et la sociologie : Habermas et Bourdieu », dans H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective,* Paris, Vrin, 2005, p. 67-80.

2. Cf. Marie-Anne Lescourret, *Pierre Bourdieu,* Paris, Flammarion, 2008, p. 20.

3. P. Bourdieu paraît le reconnaître dans son intéressante *Leçon sur la leçon,* Paris, Minuit, 1982, p. 8 : « Toutes les propositions que cette science (la sociologie) énonce peuvent et doivent s'appliquer au sujet qui fait la science. »

porationem), où chacun ferait un peu la psychanalyse de l'autre : vous ne dites cela que parce que vous êtes le représentant inconscient de... Où cela nous mènerait-il ? Est-ce pour cela que nous nous adonnons au monde des idées ? Nous aimerions suggérer ici que l'arrachement ontologique est l'un des meilleurs remparts contre ce type de dérive.

L'ARRACHEMENT ONTOLOGIQUE

Ce que l'approche de Bourdieu conteste, c'est l'autonomie et, partant, le caractère rigoureusement non politique de l'ontologie. Or, une problématique qui se veut universelle n'est justement pas une affaire de parti ou d'idéologie. Elle naît bien plutôt d'un arrachement à ce type de considération partisane. À cet égard, il est aussi inapproprié de parler d'une ontologie politique que d'une mathématique ou d'une biologie politiques. L'ontologie jaillit d'une visée de compréhension, Lévinas l'a bien vu, qui se distingue par les deux traits que nous avons soulignés, son universalité et sa recherche de rationalité. L'universalité signifie ici deux choses : d'une part, que son objet (disons « l'être en tant qu'être ») excède les sciences particulières, qui traitent d'une région particulière de l'être (l'être mathématique, physique, sociologique, théologique, biologique, etc.), d'autre part, que son discours aspire à un assentiment universel et dès lors rationnel, indépendamment des affiliations politiques de chacun. On peut assurément se demander si un objet précis correspond bel et bien à une visée aussi générale, c'est une question que la philosophie elle-même n'a jamais cessé et ne

cesse jamais de poser, mais la *quête d'universalité,* elle, est bien réelle : au lieu d'envisager l'objet ou l'être dans sa particularité immédiate, la réflexion ontologique cherche à le situer dans une perspective toujours plus englobante. Cette exigence d'une rationalité et d'une universalité toujours plus larges anime, du reste, toutes les sciences : afin de comprendre les objets de leur champ particulier, elles le situent dans un cadre général, qui ne s'offre peut-être pas immédiatement au regard, mais qui permet de le comprendre (cela sera aussi vrai de la meilleure sociologie). On peut toujours reprocher à cette perspective d'être « abstraite », ou trop abstraite, mais on n'y échappe pas, l'abstraction reste l'élément et la condition de la pensée humaine. Tout concept à l'aide duquel nous cherchons à comprendre ce qui est comporte quelque chose d'abstrait, dans le bon sens du terme, dans la simple mesure où il se veut universel. Un discours qui se contenterait d'énumérer des réalités particulières et soi-disant concrètes (cette feuille, cette table, ce mur, ces doigts, ces caractères) ne livrerait aucune connaissance. La connaissance ne commence que lorsque s'élève le regard et que les choses en viennent à être considérées avec un peu plus de distance, celle que procurent le concept et la pensée abstraite. Par là, la pensée – et déjà la langue elle-même – s'arrache à l'immédiateté des objets (ou des étants, dirait Heidegger), mais toujours afin d'en mieux saisir le sens. C'est en vertu du même mouvement d'abstraction, et d'arrachement, que la physique explique les phénomènes à partir de lois mathématiques qui ne s'offrent pas, comme telles, à l'observation. Il serait dérisoire de parler d'une physique « politique ».

Jean Grondin

L'ÉMERGENCE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER

Lorsqu'elle se comprend et se pratique comme ontologie, la philosophie s'efforce tout simplement de comprendre cet arrachement au réel immédiat comme une expérience de l'être. L'homme peut prendre du recul par rapport à la pluie des étants parce qu'il est capable de comprendre l'être dans son ensemble. Ce fut l'expérience fondamentale de Heidegger. S'agissant de cet être, il posa une question qu'il estima être le premier à soulever : que comprenons-nous au juste lorsque nous comprenons l'être ? La question peut faire sourire le sociologue, mais elle était purement philosophique et n'avait rien de politique. Heidegger y a esquissé une réponse[1] qui s'appuyait sur ce que le sociologue pourrait appeler une enquête empirique[2] : l'être a le plus souvent été entendu dans la tradition de l'ontologie, comme dans les langues où il tient un rôle important, à travers le prisme du temps. L'être, c'est ce qui est toujours (Parménide), c'est ce qui

1. À ce titre il n'est pas juste de dire, comme le fait Hans Blumenberg (« L'être, un MacGuffin », dans *Esprit,* nº 311, janvier 2005, p. 179-181), qu'il n'y aurait jamais de réponse à la question de l'être chez Heidegger et qu'il ne s'agirait que d'un stratagème (un « Macguffin ») destiné à créer du suspense, mais qui ne correspondrait à rien. Nous tâcherons de rappeler ici les grandes lignes de cette réponse.

2. P. Bourdieu estime (*OPH*, p. 101) que « le sens de la distinction entre le "théorique" et l' "empirique" est une dimension fondamentale du sens de la distinction philosophique ». Il a tort d'y voir une distinction tranchée : la philosophie, comme la science et la sociologie, est un exercice théorique, mais elle ne peut guère porter que sur des données empiriques, que l'ontologie ne méprise nullement.

« perdure » comme idée intemporelle (Platon) ou comme substance (Aristote), ce qui découle éternellement de l'Un (Plotin), ce qui n'est pas soumis au temps (Augustin), c'est le *cogito* qui demeure à chaque fois qu'il pense (Descartes), c'est le sujet *a priori,* donc permanent, qui dicte ses conditions à l'expérience (Kant), l'esprit absolu qui supprime le temps dans le savoir absolu (Hegel), le sujet générique de la lutte des classes (Marx), l'éternel retour du même (Nietzsche), le phénomène qui s'offre immédiatement à la conscience (Husserl) ou celui qui correspond aux données immédiates et ponctuelles du positivisme (Carnap). Partout, constate empiriquement Heidegger, l'être se trouve compris à partir du temps.

D'où vient, se demande ensuite Heidegger, ce singulier privilège du temps dans l'intelligence de l'être ? Si « politique » il y a dans cette interrogation, c'est qu'elle se veut « subversive » (Bourdieu l'aura aussi compris[1]) : il s'est agi pour Heidegger d'une question que la tradition philosophique occidentale aurait systématiquement éludée. Heidegger prétend être le premier à la poser et à mettre à découvert les fondements cachés de cette intelligence secrètement temporelle de l'être. En quoi consistent ces fondements ? La réponse de Heidegger s'exprime dans une terminologie qui peut paraître complexe au non philosophe, mais dont l'intention se résume simplement : si l'être se trouve ainsi compris à partir du temps, de Parménide à Carnap, c'est que celui qui comprend l'être – « cette merveille des merveilles qu'il y ait de l'être et non pas rien », selon la formule de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) – est un être transi de temporalité. Heidegger lui donne le nom de *« Dasein ».* Le terme veut dire que le *Dasein* est le lieu où se pose la question de

1. *OPH,* p. 51.

l'être (« là » [est] l' « être »), mais il veut aussi dire que cet être que nous sommes « n'est là » *(da sein)* que pour un temps, désespérément bref. Le *Dasein* est viscéralement conscient de cette temporalité qui est la sienne, c'est-à-dire de son « être-pour-la-mort », qui lui insuffle une angoisse chronique : je suis là, je fais l'expérience de l'être, mais pour un temps seulement, avant de sombrer à nouveau dans un néant inexorable. Selon Heidegger, cette condition commande la compréhension temporelle de l'être qui est celle du *Dasein*. Tout être sera dès lors compris en fonction du temps, mais il le sera le plus souvent selon un mode *inauthentique* de la temporalité, argumente Heidegger. C'est que le *Dasein* est en proie à la « déchéance » (à la mauvaise foi, surenchérira Sartre) : il *peut* comprendre l'être et son existence à partir du temps, mais « cède » le plus souvent à une intelligence de l'être depuis le temps qui privilégie la permanence, la constance, parce qu'elle est plus rassurante. D'où le privilège de l'être *atemporel* tout au long de l'histoire de l'ontologie : ce qui « est » vraiment, c'est l'être toujours présent de Parménide, l'idée éternelle de Platon, la substance d'Aristote, l'Un de Plotin, le Dieu d'Augustin, le *cogito* permanent de Descartes, la monade de Leibniz, le sujet transcendantal de Kant, etc. Mais en associant à chaque fois l'être à la permanence, le *Dasein* se dupe lui-même, suggère Heidegger : il ferme les yeux sur sa temporalité en hypostasiant l'être éternel, auquel il aurait part par la partie intellectuelle de son être, par son âme et sa vocation rationnelle.

C'est cette « construction », que l'on peut dire métaphysique, que Heidegger cherche à détruire. « Détruire » comporte ici un sens d'abord positif : il s'agit de dégager *(de-)* les fondements ou les strates *(strues)* de cette intelligence atemporelle de l'être. Mais nul ne peut employer

le terme de « destruction » sans faire droit au sens négatif, patent, du terme : s'il y a lieu de mettre à découvert une certaine logique de l'intelligence de l'être dans l'histoire de l'ontologie, c'est afin d'en proposer une autre, meilleure, qui serait davantage conforme aux choses elles-mêmes et à la réalité temporelle du *Dasein*. C'est le gigantesque pari philosophique d' « Être et temps » : si ce titre indique que la tradition a toujours compris l'être à partir du temps, mais sans le savoir, et qui plus est en suivant une intelligence inauthentique du temps, il signifie aussi que le moment est enfin venu de comprendre explicitement l'être et le *Dasein* à partir du temps[1]. Comprendre expressément le *Dasein* en fonction du temps veut dire que le *Dasein* doit s'ouvrir les yeux sur sa condition de mortel, au lieu de les fermer, donc *s'avancer (vorlaufen)* dans la possibilité de la mort, au lieu de *reculer* devant elle, comme le veut le réflexe naturel. Mais on ne peut reculer devant la mort que parce qu'elle est là, dans toute son horreur peut-être, mais il doit être au moins possible de la prendre en vue si l'on veut faire droit à la condition humaine. Le *Dasein* potentiellement authentique, celui qui s'avise de sa condition temporelle, cesse au moins d'être fermé à lui-même : c'est à ce « non verrouillage » à soi que Heidegger donne le nom d'*Entschlossenheit*. Le terme désigne en allemand courant la décision déterminée (la « résolution »), mais son sens premier chez Heidegger est celui d'une levée de la fermeture *(Ent-schlossenheit),* pour laquelle un peu de résolution et de détermination ne fait certainement pas de tort. L'homme se rend alors compte de ses limites, de sa fin, et

1. Voir à ce propos « Le sens du titre *Être et temps* », dans mon ouvrage sur *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* Paris, Vrin, 1993, p. 17-35.

peut tâcher de configurer son existence en conséquence, notamment sa coexistence avec autrui, car l'expérience radicale de la mort resserre les liens, créant une nouvelle solidarité avec ceux qui partagent la même condition que nous : il devient alors possible d'entendre le gémissement de l'autre, Lévinas découle ainsi de Heidegger, et de faire preuve de sollicitude *(Fürsorge)* à son endroit, le *Dasein* étant d'emblée un être de souci *(Sorge)*.

Il y a là, si l'on y tient, une « politique », voire une ontologie politique, mais elle découle moins de la biographie du personnage Martin Heidegger, de son champ de production culturelle, de sa classe sociale, ou de celle des grands mandarins de l'université allemande (auxquels Heidegger cherchait le plus souvent à s'opposer !) que de sa réflexion, philosophique, sur l'être et son sens. On pourrait à la rigueur soutenir que la mise en valeur des assises temporelles de l'être par Heidegger favorise des études sociologiques comme celle de Bourdieu, car c'est lui qui enseigne que l'être doit être appréhendé à partir de sa situation temporelle. À ce titre, Bourdieu découle, en un sens, de Heidegger[1]. Mais discuter *philosophiquement* de la pensée de Heidegger, c'est discuter de ses arguments et de ses raisons : Heidegger a-t-il raison, ou non, de soutenir que l'être a toujours été compris à partir du temps ? Les motifs qu'il invoque tiennent-ils ? Ses arguments sont-ils probants ?

C'est cette discussion, et elle seule, qui mérite d'être appelée philosophique ou scientifique. L'élément de la philosophie et de l'ontologie est celui de l'universel et de la recherche des raisons. L'ontologie cherche à répondre à

1. Sur la fascination qu'a exercée *Sein und Zeit,* notamment ses analyses du temps public, sur P. Bourdieu, voir M.-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu,* p. 56.

une question élémentaire : *pourquoi* les choses sont-elles comme elles sont ? Au premier livre de sa *Métaphysique,* Aristote dit que l'on ne comprend une chose que lorsqu'on en pénètre les raisons. Cela reste vrai, en science comme au plan de l'intelligence la plus courante. Leibniz, que le jeune Bourdieu aimait et auquel il a consacré son mémoire de maîtrise[1], formulera bien tard le principe de raison qui guide cette quête philosophique : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du *grand principe,* peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante,* c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* »[2]

La visée de Leibniz se veut ici purement explicative : on comprend une chose lorsque l'on en dégage les raisons. Heidegger reprendra sa question dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* mais en insistant pour sa part sur l'étonnement, voire le vertige que suscite ce mystère de l'être, cette émergence de l'être, qui résiste en un sens, selon Heidegger, à une explication strictement rationnelle. C'est que l'on ne peut toujours expliquer une chose qu'à partir d'une autre, c'est-à-dire que l'on ne peut toujours

1. M.-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu,* p. 53. Leibniz restera présent dans les écrits de Bourdieu (voir par ex. la *Leçon sur la leçon,* p. 41). Son idée d'une « combinatoire de possibles » dans les champs sociaux s'en inspire manifestement.

2. G. W. F. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison,* dans l'édition de ses Œuvres philosophiques *(Die philosophischen Schriften)* par C. J. Gerhardt, t. VI, Berlin, 1885 ; repr. Hildesheim/New York, Olms Verlag, 1978, p. 602.

rendre compte d'un étant qu'en le faisant dériver d'un autre étant. Mais pourquoi y a-t-il *de l'être* et non pas rien ? Cette question, qui peut, voire qui doit rester sans réponse pour Heidegger, laisse émerger une expérience de l'être que l'histoire de l'ontologie aurait volontiers escamotée : celle de l'être comme pure émergence, comme apparition, comme jaillissement soudain. Cette expérience, juge Heidegger, fut peut-être celle des premiers philosophes grecs lorsqu'ils ont pensé la nature comme *« physis »*[1] : c'est que le terme grec connote l'idée d'une émergence *(phuein),* d'une saillie hors du néant.

Nous avons vu que le *Dasein* pouvait selon Heidegger se comprendre à partir de sa temporalité radicale, enfin regardée en face. C'est le lieu de la résolution, « non verrouillée » *(Ent-schlossenheit)* à son être. Mais il est aussi possible de comprendre *l'être lui-même* en fonction du temps. Heidegger ne dit pas toujours comment cela doit s'accomplir, mais sa pensée de l'être comme *physis* le laisse deviner : l'être est lui-même un jaillissement, une émergence, un « déroulement », dont nous sommes les témoins, le temps d'un temps. Il y a là, d'après Heidegger, une nouvelle, mais en même temps une très ancienne expérience de l'être qui correspondrait à l'insigne temporalité de l'être lui-même (son surgissement soudain, que l'on est tenté, aujourd'hui, d'entendre dans l'idée d'un *« Big Bang »*).

Si cette pensée peut, à l'extrême limite, être dite « politique », c'est que Heidegger cherche à déterrer une expérience que la tradition aurait systématiquement recouverte. En ce sens, il y a une part de « critique des

1. Voir mon étude sur « Le drame de la *phúsis* dans l'*Introduction à la métaphysique* », dans J.-F. Courtine (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger,* Paris, Vrin, 2007, p. 145-157.

idéologies » chez Heidegger, qui explique peut-être pourquoi les marxistes, français notamment, l'ont parfois lu avec sympathie[1]. Mais débattre de cette « ontologie politique », ce n'est pas s'interroger sur son enracinement sociologique, c'est s'enquérir de ses raisons et sonder ses arguments. L'enquête sociologique doit elle-même se soumettre à ce tribunal de la raison si elle veut être reconnue comme science. Sinon elle risque elle-même de n'apparaître que comme une entreprise politique, qui dépendra des partis pris de ceux qui la pratiquent et qui dénonceront trop rapidement une interrogation qui aura le malheur de ne pas être la leur. Cette dénonciation *« ad corporationem »,* on l'a souligné, ne mène pas à un débat fécond.

C'est que tout n'est pas sociologique ou politique. La constitution d'une molécule d'eau, la place de la terre dans le système solaire, un théorème mathématique, l'histoire du droit romain, la question de l'être et le principe de raison peuvent être analysés sans que l'on tienne compte des préjugés des scientifiques ou des philosophes qui nous ont permis de nous élever à leur questionnement. C'est de là que vient, au reste, leur « distinction », dont Bourdieu aime tant faire le procès[2]. Mais il oublie que, très souvent, la « distinction » s'acquiert, qu'elle *se mérite* et qu'elle existe bel et bien. Elle n'a pas toujours quelque chose à voir avec l'appartenance à l'élite des nantis.

Le fond du problème est qu'il est tout à fait possible de discuter des mérites et de la « distinction » d'une phi-

1. Heidegger marquera d'ailleurs sa solidarité avec la description marxienne de l'aliénation *(Entfremdung)* de l'homme moderne dans sa *Lettre sur l'humanisme* de 1946. Bourdieu n'y voit, malheureusement, qu'une manœuvre destinée à toucher les marxistes « distingués » (*OPH,* p. 107).

2. P. Bourdieu, *La distinction,* Paris, Minuit, 1979.

losophie en faisant abstraction des conditions sociologiques de ceux qui la défendent. La distinction kantienne des jugements analytique et synthétique a peu de choses à voir avec le fait que Kant ne soit jamais sorti de Königsberg. Frege était un personnage atrocement antisémite, mais cela n'affecte pas sa distinction logique entre le sens *(Sinn)* et la signification *(Bedeutung)*. Heidegger était pour sa part un modeste fils de paysan et s'est engagé, de manière fatale, en faveur d'Hitler en 1933, mais son œuvre a posé des questions que la philosophie ne peut guère ignorer. On laisse échapper la philosophie elle-même si on la reconduit aux conditions sociologiques de sa mise en forme. Elles ont leur importance, nul ne le conteste, mais la merveille des merveilles est que la philosophie et la science peuvent s'y arracher. Ici, la suspicion sociologique risque d'abaisser le regard au lieu de l'élever.

Certes, Bourdieu se défend à l'occasion de vouloir proposer un sociologisme primaire qui voudrait réduire un texte philosophique « aux conditions les plus générales de sa production »[1]. Sans doute est-ce la prudence (exercée par la « censure philosophique ») qui lui impose de parler de la « double insertion » d'un philosophe dans son contexte sociologique *et* dans son champ de production[2]. Mais, fondamentalement, il n'y croit guère, car « l'indépendance » du philosophique n'est au final « qu'un autre nom de la dépendance à l'égard des lois spécifiques du fonctionnement interne du champ philosophique »[3]. La constitution même de ce champ n'est pour lui qu'un phénomène sociologique, ni plus ni

1. *OPH,* p. 10.
2. *OPH,* p. 53. Voir aussi la *Leçon sur la leçon,* p. 39.
3. *Ibid.*

moins qu'une « illusion »[1] propre à ceux qui sont engagés dans « l'espace social » de la philosophie.

Mais pourquoi nier qu'il soit possible de s'élever à une considération universelle des choses ? Le discours philosophique n'est-il, comme le prétend Bourdieu, que « le résultat d'une transaction entre une intention expressive et la censure exercée par l'univers social dans lequel elle doit se produire » ? L'ontologie est le rappel que c'est là une vision bien particulière de l'être et de l'intelligence humaine.

Il est vrai que les philosophes en chair et en os ne sont pas toujours à la hauteur de la promesse et de l'exigence qui est celle d'une considération universelle et rationnelle des choses. Mais c'est Heidegger lui-même qui disait que la possibilité était parfois plus haute que la réalité. Même si l'ontologie n'est qu'une idée régulatrice, elle ne cesse pas pour autant de réguler, justement, la science et les scientifiques eux-mêmes.

MISE EN PERSPECTIVE CRITIQUE DE LA LECTURE DE HEIDEGGER PAR BOURDIEU

Cette autonomie, nécessaire et salutaire, de l'ontologie et de la science par rapport à leur contexte d'émergence ayant été rappelée, que faut-il penser de la lecture particulière que Bourdieu propose de Heidegger ? Si l'on devait commencer par en relever les mérites, on saluerait d'abord le fait qu'un sociologue de renom se soit inté-

1. *OPH,* p. 118.

ressé à Heidegger, car cela témoigne du rayonnement de son ontologie, mais aussi, bien entendu, de l'agacement qu'elle suscite (pour ne pas parler de ressentiment, lui-même assez compréhensible dans le contexte français). On soulignera ensuite que Bourdieu n'a pas entièrement tort de situer le questionnement de Heidegger dans le contexte universitaire de son époque et de ses incertitudes politiques. Nulle pensée n'y échappe tout à fait. La pensée de Heidegger, comme celle de tout grand penseur, est fille de son temps. La question la plus pertinente est celle de savoir si elle s'y réduit. Il est loin d'être sûr que cela soit vrai dans le cas de Heidegger.

Bourdieu fait aussi mouche dans quelques-unes de ses critiques de Heidegger. Il dénonce à bon droit certains de ses tics, sa « rhétorique molle de l'homélie »[1] (même si on a aussi parfois reproché à Bourdieu « son côté donneur de leçons »[2]), son sens de la mise en scène et de la « pose »[3], mais aucun être humain n'y échappe, pas même Pierre Bourdieu. Sur le fond, Bourdieu a aussi des raisons crédibles de faire grief à Heidegger d'avoir peu pris en compte les sciences sociales et, par voie de conséquence, de ne pas avoir pensé « l'essentiel, c'est-à-dire l'impensé social »[4]. Mais outre qu'il s'agisse là de critiques bien connues, chacun sait qu'elles furent soulevées à répétition par l'école d'Adorno, il est assez frappant de constater que Bourdieu reconnaît par là, et dans la toute dernière phrase de son livre, qu'il y a bel et bien de « l'essentiel ». Cela ne manque pas de piquant dans un livre qui n'a de

1. *OPH,* p. 109.
2. M.-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu,* p. 15.
3. *OPH,* p. 10.
4. *OPH,* p. 119 (la dernière phrase du livre, donc particulièrement appuyée).

cesse de stigmatiser la « stratégie de la *Wesentlichkeit* », ou de l' « essentialité », à laquelle se livrerait Heidegger (et l'ontologie)[1]. Il se confirme par là qu'il y a aussi pour le sociologue, devenu ici philosophe, une dimension *essentielle* de la réalité, celle de « l'impensé social », et que son analyse promet de percer, derrière les phénomènes. Il tombe sous le sens que cette prétention n'est plus sociologique, mais purement ontologique. À ce titre, elle n'est pas non plus politique, mais philosophique et doit pouvoir faire l'objet d'un débat éclairé. C'est au sociologue qu'il revient de justifier cette prétention ontologique, c'est-à-dire universelle et fondamentale, qui est ici la sienne.

Nous aimerions, pour notre part, débattre d'une question, subalterne sans doute, mais qui relève davantage de notre « champ » : la lecture que Bourdieu propose de Heidegger – et de la philosophie en général – est-elle rigoureuse ? Le spécialiste de Heidegger, lequel n'est pas nécessairement un « heideggérien », s'étonnera tout d'abord de la connaissance assez limitée que démontre Bourdieu de la pensée de Heidegger. Elle se marque à plusieurs petits détails, mais qui sont révélateurs :

1 / C'est qu'il lui arrive souvent d'invoquer des textes, ou des idées, qu'il ne semble connaître que de seconde main. Cherchant à montrer, par exemple, que Heidegger était l'ennemi du rationalisme (donc partisan des révolutionnaires conservateurs qui en voulaient à la raison, aux Lumières et aux sciences positives comme la sociologie), il cite ce texte fameux où Heidegger écrit que la raison, « tant glorifiée pendant des siècles », est « l'adversaire le plus acharné de la pensée »[2]. Tout lecteur sérieux de Hei-

1. *OPH,* p. 70.
2. *OPH,* p. 71.

degger aura reconnu la dernière phrase de son essai sur « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort » (*Holzwege,* 247). Ne connaissant manifestement pas ce texte, Bourdieu renvoie plutôt, en note, à l'étude de William Richardson, *From Phenomenology to Thought,* qu'il invoque souvent. Bourdieu connaît-il bien l'œuvre du philosophe auquel il a consacré un essai ? Ce n'est pas sûr[1].

2 / Sa prise en compte assez sélective des sources se révèle tout autant dans le fait qu'il aime beaucoup citer des témoignages « sur » Heidegger, qui ne sont encore une fois que des anecdotes de seconde main. C'est ainsi qu'il invoquera avec délectation le témoignage de Hühnerfeld, anti-heideggérien notoire, qui se moque du « costume existentiel » de Heidegger (une redingote banalement typique de sa contrée alémanique) ou la des-

1. L'interprète de Heidegger sera aussi déconcerté par les erreurs flagrantes que commet parfois Bourdieu dans ses interprétations. Il serait fastidieux d'en proposer un relevé, qui n'intéresserait pas les spécialistes de Bourdieu, mais en voici quelques-unes : il estime par exemple (p. 88) qu'il n'y a pas de distinction réelle ni pertinente à faire entre les termes « existentiel » et « existential » et que l'opposition entre *zeitlich* (temporel) et *temporal* « ne joue aucun rôle effectif dans *Sein und Zeit* ». On peut à la limite en contester la pertinence, mais le sens de ces distinctions sera évident à tout lecteur de Heidegger, même le moins bienveillant. L'erreur la plus navrante a cependant trait à l'interprétation de la *Fürsorge* (sollicitude) heideggérienne comme d'un autre nom de l'assistance sociale ou de « l'État providence » (p. 89) que le conservateur « de droite » que serait Heidegger voudrait rejeter (!), car il lui préférerait la résolution de l'existence authentique qui n'a pas besoin du secours de l'État ! La *Fürsorge* se trouve ici associée à l'assistance sociale et dès lors à une forme de « déchéance » (p. 100). À l'évidence, Bourdieu n'a pas lu, ou pas compris, les textes, pourtant très connus, de *Sein und Zeit* (§ 26) où Heidegger parle d'une sollicitude *authentique* qui soit libératrice et devançante. Heidegger n'associe jamais la *Fürsorge* à la déchéance comme telle et, s'il savait que la *Fürsorge* était un autre nom de l'assistance sociale, il ne lui venait jamais à l'esprit de la condamner ! La croisade des penseurs « de droite » contre l'État providence n'est en rien celle de Heidegger.

cription, tristement célèbre, mais un tantinet suspecte, qu'a donnée la femme de Cassirer à propos de sa rencontre avec Heidegger[1]. Bourdieu ira même jusqu'à citer ces propos assez anodins de Madame Cassirer : « Pour moi, ce qui me paraissait le plus inquiétant, c'est son sérieux mortel et son manque total d'humour. » Mais quelle est la pertinence philosophique de ces anecdotes, empruntées à la femme d'un collègue de Heidegger ? Elle apparaît bien mince, mais on observe, encore une fois, que ce ne sont pas les sources premières qui sont sollicitées, à savoir les textes de Heidegger (au fait, l'édition des Œuvres complètes de Heidegger, en cours depuis 1975, ne sera *jamais* mise à contribution). Le lecteur impartial aura aussi remarqué que les sources secondaires de Bourdieu sont pour le moins tendancieuses, faisant à peu près toutes partie de la littérature inquisitoriale obsessionnellement hostile à Heidegger (le livre de Richardson étant l'exception qui confirme la règle).

3 / À ce propos, il est un ouvrage, relativement neutre dans ces débats enflammés, auquel l'analyse de Bourdieu doit beaucoup. Il s'agit de l'étude que Jules Vuillemin a consacrée à la révolution copernicienne de Kant[2]. On nous pardonnera d'y insister, mais celui qui n'aura pas lu l'ouvrage ne saisira peut-être pas toute la logique de l'analyse de Bourdieu, tant il exerce un ascendant considérable sur elle. *A priori,* il ne s'agit pas d'une étude qui porte directement sur Heidegger ou qui ait quelque chose à voir avec la sociologie. L'ouvrage s'intéresse plutôt à la *Critique de la raison pure* et trois de ses réceptions importantes, qui furent celles de l'idéalisme allemand, du

1. *OPH,* p. 59-60.

2. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* Paris, PUF, 1954.

néo-kantisme et de Heidegger. Vuillemin cherche à montrer que chacun de ces trois courants philosophiques peut se comprendre à partir de sa relation à la première *Critique* de Kant : alors que les idéalistes privilégient la Dialectique transcendantale (et la raison), les néo-kantiens valorisent l'Analytique transcendantale (et l'entendement), tandis que Heidegger favorise l'Esthétique transcendantale et le rôle secret qu'y tient l'imagination. À chaque fois, suivant l'interprétation élégante et habile proposée par Vuillemin, c'est une section et une faculté différentes de l'architectonique kantienne qui se trouve mise en valeur, comme si, de réception en réception, on régressait vers une section antérieure, supposée plus fondamentale, de la *Critique de la raison pure*. L'étude a des mérites certains si l'on veut comprendre la postérité du kantisme.

Mais Bourdieu y puise bien davantage. Il y voit ni plus ni moins que le sésame qui ouvre l'accès au « champ des possibles » dans lequel se situerait la pensée de Heidegger. Il interprète en effet tout Heidegger à partir de son rapport à Kant et aux néo-kantiens. Nul ne conteste qu'il s'agisse d'un débat important pour Heidegger, mais il est loin d'être le seul qui fut déterminant, car ses explications avec Aristote, Augustin, Luther, Kierkegaard, Dilthey et la phénoménologie sont tout aussi essentielles, mais beaucoup moins prises en compte par Bourdieu. C'est que la lecture de Vuillemin, qui fut son collègue et ami au Collège de France, lui fournit une clef qui lui permet de présenter la pensée de Heidegger comme une décision explicable dans un « marché possible » qui délimite les « contraintes structurales du champ » dans lequel se constituerait son discours philosophique. Ce champ est ici, très commodément, celui du kantisme et de sa postérité. Si Heidegger voulait

prendre ses distances avec les néo-kantiens, pour affirmer son originalité (ou sa pseudo-originalité, car la position de Heidegger resterait dictée selon Bourdieu par un « champ de possibles » prédéterminé), c'est un autre aspect du kantisme qu'il devait mettre en évidence, tout en s'auréolant du prestige de Kant : « stratégie souveraine », conclut Bourdieu, « qui permet de combattre les néo-kantiens, mais au nom du kantisme, donc de cumuler les profits de la contestation du kantisme et de l'autorité kantienne : ce n'est pas peu de chose dans un champ où toute légitimité émane de Kant »[1]. Ici, on pourrait dire, un peu méchamment, que le champ des possibles qui commande la lecture de Bourdieu est bien davantage gouverné par la perspective de Jules Vuillemin que par celle de l'œuvre de Heidegger elle-même, très sélectivement prise en compte sous cet angle. C'est que Bourdieu n'accorde aucune considération à tous les chantiers importants qui ont conduit Heidegger à *Être et temps* (son projet d'un livre sur Aristote, d'un autre sur l'histoire et le temps, ses lectures déterminantes de Dilthey, d'Augustin, etc.) et dont nous informe aujourd'hui l'édition des Œuvres complètes, dont plusieurs tomes étaient pourtant déjà disponibles en 1988, quand Bourdieu a fait paraître son ouvrage. Bourdieu ne tient, par ailleurs, aucunement compte de l'architecture interne de l'œuvre de Heidegger, qu'il prétend pourtant déchiffrer, faisant l'impasse sur ses intentions et ses thèmes avoués (le « champ » de l'analytique du *Dasein* a comme tel bien peu de choses à voir avec les néo-kantiens). La *mens auctoris* et le propos déclaré d'un ouvrage n'ont-ils donc aucune importance pour le sociologue ? Certes, Bourdieu reconnaît ouvertement et de manière

1. *OPH,* p. 71.

tout à fait honnête sa dette envers Vuillemin[1], dont la lecture de Heidegger n'était déjà pas très bienveillante, mais le lecteur extérieur (que je suis) sera sidéré par la prise en compte immensément limitée du corpus de Heidegger qu'elle implique. L'apport philosophique de Heidegger se trouve réduit à son débat avec les néo-kantiens et ses sous-entendus sociologiques (expliqués à l'aide de Madame Cassirer...). Mais le pire, c'est que le fond de cette explication avec les néo-kantiens reste lui-même peu étudié, et d'autant que Bourdieu ne connaît pas la *Gesamtausgabe* de Heidegger, qui est une mine d'or si on s'intéresse à ce débat.

Ceci ne porterait guère à conséquence si cela n'affectait la conception que Bourdieu se fait de la philosophie dans son ensemble. C'est que la philosophie n'est pour lui qu'un discours qui ne peut se comprendre qu'à partir d'un « marché possible » que le sociologue serait mieux à même d'analyser. La philosophie apparaît alors comme une « transaction », économique, « entre une intention expressive et la censure exercée par l'univers social dans lequel elle doit se produire »[2] (cela vaut-il du principe de contradiction, de la distinction entre les jugements synthétiques et analytiques ou de la différence entre l'être et l'étant ?). Bourdieu veut dire par là qu'elle serait une « formation de compromis au sens de Freud » : elle ne serait que « le produit d'une transaction entre des intérêts expressifs, eux-mêmes déterminés par la position occupée dans le champ, et les contraintes structurales du champ dans lequel se produit et circule le discours et qui fonctionne comme censure »[3].

1. *Ibid.,* p. 70.
2. *Ibid.,* p. 83 et 4e de couverture.
3. *Ibid.,* p. 83.

Bourdieu n'a assurément pas tort de parler de la censure et des contraintes de l'euphémisation qui s'exercent sur le discours philosophique : il n'est jamais possible de tout dire et il convient parfois de cacher certaines de ses intentions. Mais cela est vrai de tout discours, comme le sait Bourdieu, et n'est en rien spécifique à la philosophie ! En toute prise de parole, il est certaines choses qu'il est préférable de dire ou de ne pas dire (nul ne commencera une conférence en disant que cela le contrarie d'être là ou en injuriant ceux à qui il s'adresse !). Le plus souvent, cela fait tout simplement partie de la bienséance et des bonnes manières (« toute vérité n'est pas bonne à dire »). Mais comme elles ont peut-être perdu un peu de leur évidence, toute « euphémisation » paraîtra suspecte aux yeux du sociologue. Il se tient ici, sans s'en rendre compte, sous l'emprise du nominalisme de la science moderne pour lequel le discours ne doit être que la copie exacte du réel matériel et directement observable. Sinon, il est frappé de suspicion : si le discours camoufle ou omet quelque chose, c'est qu'il est conditionné par une censure et un « champ de production » idéologique. Quelle singulière vision du discours et de la réalité humaine !

Mais la question principale, la seule qui paraît devoir être débattue ici, est celle de la vérité et de l'adéquation du discours, aussi bien celle du discours de Heidegger que celle de l'enquête de Bourdieu. Mais c'est une question que Bourdieu ne pose pas vraiment, car il ne voit partout que des « mises en forme » discursives, où la vérité du discours ne dépend en définitive que du « capital spécifique du producteur » :

> « Le travail à la fois conscient et inconscient d'*euphémisation* et de sublimation, qui est nécessaire pour *rendre dicibles* [jg : jusqu'ici le philosophe suit, mais la suite sera pour lui

très problématique] les pulsions expressives les plus inavouables dans un état déterminé de la censure du champ, consiste à *mettre en forme* et à *mettre des formes* ; la réussite de ce travail et les profits qu'il peut procurer dans un état déterminé de la structure des chances de profit matériel ou symbolique à travers laquelle s'exerce la censure du champ dépendent du capital spécifique du producteur, c'est-à-dire de son autorité et de sa compétence spécifiques. »[1]

Voilà la difficulté de fond, car elle dépasse largement la lecture de Heidegger par Bourdieu : la « réussite » du discours philosophique ne dépend-elle que du « capital spécifique » de son producteur ? Dans la sociologie des débats réels entre philosophes, ces facteurs d'autorité jouent parfois un rôle, mais la question décisive n'est-elle pas celle de savoir si le discours est vrai, c'est-à-dire s'il est conforme ou non à la réalité ? C'est là que la philosophie et l'analyse scientifique commencent. La question de l'auto-application ne peut que rebondir ici : la « réussite » du discours de Bourdieu ne dépend-elle à son tour que du capital spécifique de son producteur, c'est-à-dire de son autorité et de sa compétence prétendue ?

1. *Ibid.*

Faire le temps
D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles

JEAN-FRANCOIS REY

La part réservée au temps d'un terme à l'autre du parcours de pensée et de recherche de Pierre Bourdieu n'a jamais été mineure. Le rapport au temps, d'abord étudié à l'aide des concepts empruntés à la phénoménologie husserlienne, devient par la suite une dimension essentielle dans la définition enrichie et complexe que Bourdieu a donné de l'*habitus*. Dès lors deux possibilités s'ouvrent pour en rendre compte et pour examiner minutieusement les textes : la genèse, d'abord, à même les premières enquêtes en Kabylie, les élaborations ultérieures ensuite, théorisées dans les *Méditations pascaliennes,* en passant par la construction du « sens pratique ». Élément essentiel de la pratique, le temps peut vite être appréhendé comme une structure anthropologique, mais c'est alors le temps de l'autre. Bourdieu découvre les attitudes temporelles des paysans kabyles, des *fellahs* et des sous prolétaires dans une colonie travaillée par les profondes mutations de la modernité : le capitalisme colonial et l'issue « socialiste » voulue par les combattants de l'indépendance et de la

libération de l'Algérie. Mais comment passe-t-on au temps de l'autre ? Quels outils conceptuels étaient à la disposition de Bourdieu à la fin de sa formation initiale de philosophe ? Ces outils lui ont-ils permis d'aller au plus près des attitudes temporelles ? Que deviennent les concepts husserliens dans la mutation du regard et du projet qui amène Bourdieu à la sociologie, via l'ethnologie ? De telles questions seraient pertinentes également si l'on voulait étudier le rapport de proximité et de décalage, par rapport au marxisme par exemple. Mais le choix se portant sur les études d'ethnologie kabyle est légitimé par la reprise des pratiques temporelles jusque dans les derniers textes de Bourdieu. Il y a donc un « noyau dur » de la pensée du temps chez Bourdieu : c'est l'attitude par rapport au futur, étudiée avec le regard de l'ethnologue, mais toujours rattachée à des modèles philosophiques du temps. Or de tels modèles sont en nombre limité, et la plupart du temps gros de paradoxes et d'apories. La première tâche qui s'impose est d'essayer de les circonscrire. Ils ne doivent pas être exposés pour eux-mêmes, mais sont à replacer dans l'itinéraire de construction de soi du sociologue. Ces modèles, nous le verrons, restent irréductiblement pluriels : la phénoménologie, si elle est bien présente, est loin d'y régner sans partage.

Appartenant à la génération de ceux pour qui la philosophie était à la fois la voie royale et le modèle d'excellence intellectuelle, Bourdieu eut à se déterminer par rapport à la figure de l' « intellectuel total », alors incarné par Sartre. Il reçut donc, comme ses contemporains ou condisciples, une empreinte phénoménologique : aller « aux choses mêmes », aux *pragmata* ou encore, comme on disait alors, « vers le concret », constituait un programme séduisant. Toutefois, fallait il encore s'orienter dans le maquis des analyses phénoménologiques. D'au-

tant que celles-ci étaient tirées soit du côté d'une philosophie de l'existence, soit du côté d'une philosophie du concept. D'un côté Husserl et Merleau-Ponty, de l'autre Cavaillès et Canguilhem. C'est du reste sous la direction de ce dernier que Bourdieu avait déposé un projet de thèse jamais abouti : « les structures temporelles de la vie affective »[1]. On en retiendra que, alors qu'il se consacrait de son propre aveu à l'étude des grands textes de Husserl et de Heidegger *(Expérience et jugement, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Être et Temps),* les structures temporelles apparaissent d'abord dans la sphère du « vécu », du « sens intime » dont une analyse structurale, au sens de Lévi-Strauss, permettrait de faire l'économie. La position de Bourdieu est beaucoup plus nuancée. Avant de la déplier, il convient d'esquisser les types idéaux du temps à l'œuvre dans le champ philosophique.

L'histoire de la philosophie a distribué très tôt le temps en deux grandes conceptions : le temps rapporté au monde, ou temps cosmologique, dont la tradition est représentée par Aristote, principalement au livre IV de la *Physique* et le temps rapporté à l'âme, ou encore temps « vécu », tradition représentée par Saint Augustin à qui Husserl rend hommage au débuts de ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*[2]. Aristote a tenté de lever une image négative du temps donnée par Platon dans le *Timée* : « image mobile de l'éternité immobile ». Si le temps est une dégradation de l'éternité,

1. Enrique Martin-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu,* Bellecombes-en-Bauges, Éd. du Croquant, 2008, p. 30, n. 2. Sur les années de formation de Pierre Bourdieu, voir l'ouvrage de Marie-Anne Lescourret aux Éditions Flammarion, Paris, 2008.

2. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* trad. franç. de Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.

il est d'emblée rapporté au mouvement, à commencer par le mouvement des astres quand ce ne serait que le « mouvement » du soleil et de la lune. Le temps, pour Aristote, est le « nombre du mouvement selon l'avant et l'après ». On sait que la tentative d'Aristote est de soustraire le temps à l'activité noétique de l'âme. Le temps n'est pas d'abord chose humaine, c'est la *physis* qui préserve le temps d'une captation trop humaine. Pour autant le modèle augustinien a le mérite d'initier une véritable phénoménologie du temps au livre XI des *Confessions,* en nous plongeant dans la lecture d'une méditation perplexe, scandée par les paradoxes et les tentatives de réponses à ces paradoxes. Il est hors de propos dans ces pages de restituer sans le mutiler le mouvement de la méditation augustinienne ; on ne peut qu'en retenir quelques intuitions.

Le temps n'a rien de paradoxal aussi longtemps qu'il est décrit en termes de pure succession entre des « maintenant », pour parler comme Hegel, aussi longtemps également que le seul caractère quantitatif des intervalles entre événements est pris en compte. Les paradoxes qui affectent notre expérience humaine du temps surviennent au-delà du caractère purement linéaire, chronologique, chronométrique du temps. Le temps est appréhendé à travers ses trois instances : passé, présent, avenir. Le futur n'est pas encore, le passé n'est plus et le présent disparaît, m'échappe. Premier paradoxe du temps pour Saint Augustin : le temps n'a pas d'être. Pourtant nous disons quelque chose de positif sur le temps, puisque nous disons que le futur sera, que le passé a été, que le présent est là. Voici la solution de ce premier paradoxe : le passé est en un sens présent à l'âme grâce aux images des événements passés, les souvenirs. Le futur également est présent à l'âme grâce à d'autres images, celles de l'anticipation et de

l'attente. Enfin, mémoire et attente se relient au présent. On peut décrire le présent comme *attention,* comme « intuition attentive ». Toutefois cette solution est elle-même un paradoxe puisque maintenant nous avons trois présents : le présent des choses passées, le présent des choses présentes, le présent des choses futures. Pourquoi ce triple présent est il à son tour paradoxal ? Normalement il ne devrait avoir aucune épaisseur, aucune extension mesurable. Et pourtant, Saint Augustin rappelle alors les disciplines et les arts dans lesquels il a été éduqué : la rhétorique, la poétique, la musique. On parlait, alors en prosodie, de syllabes longues et de syllabes brèves ? Pourtant il semble qu'on ne devrait pas parler dans ces termes. D'où le deuxième paradoxe.

Il faut admettre que, bien que ne comportant pas d'*étendue* comme un corps physique, l'âme, dit Augustin, est *distendue (distensio animi).* L'âme s'étire, s'allonge, d'une manière qui rend possible la comparaison entre différents laps de temps (« C'est en toi, ô mon âme, que je mesure mon temps. ») À l'appui de cette thèse, Saint Augustin prend pour exemple la récitation d'un poème ou d'un psaume : quand je commence à réciter, le poème entier est sur le mode de l'anticipation. Mais à mesure que je récite, le futur anticipé décroît, tandis que le passé s'accroît aux dépens du futur. Il se produit, à proprement parler, traversé par cette expérience d'un futur qui décroît et d'un passé qui s'accroît. L'âme est distendue à proportion de son attention (ou de son *intentio*) qui la rapporte au poème pris comme un tout, tel qu'il est anticipé au commencement de la récitation. Le chant, au sens antique, son et récitation, est pour Saint Augustin, le point d'articulation de la théorie de la *distensio animi* (deuxième paradoxe) avec la théorie du triple présent (premier paradoxe). La distension, c'est la

non coïncidence des trois modalités de l'action de l'esprit : attendre, faire attention, se souvenir. On retrouve ces tensions dans la reprise par Husserl des trois instances du temps : protention (avenir), présentation (présent), rétention (passé). Intérieur à l'âme, « intime », le temps de la phénoménologie a le mérite de rendre compte de ces tensions et intentions. Husserl reprendra à sa manière les analyses augustiniennes. Là aussi, il s'agit de décrire la durée d'un son, non plus poétique, mais musical, une mélodie. Ces analyses sont trop connues pour être développées plus largement et les difficultés qu'elles soulèvent sont trop nombreuses et complexes pour être ici autre chose qu'allusives. Le mieux est d'aller d'abord aux textes mêmes. Parle-t-on de temps vécu ? Si l'on veut dissiper le vague et le bavardage, lisons Husserl. Tentant de préciser en quoi l' « aperception phénoménologique » se distingue à ses yeux de « l'aperception psychologique », Husserl nous dit ceci : « Pour nous la question de la genèse empirique est indifférente ; ce qui nous intéresse, ce sont les vécus d'après leur sens objectif et leur teneur descriptive (...) Nous n'insérons les vécus dans aucune réalité. Nous n'avons affaire à la réalité que dans la mesure où elle est visée, représentée, intuitionnée, conceptuellement pensée. Ce qui à l'égard du problème du temps veut dire : ce sont les *vécus* de temps qui nous intéressent ? »[1] Ces vécus de temps ne doivent pas nous bercer d'illusions sur une pure aperception de la durée rapportée à notre vie affective : le temps du regret ou de l'espoir. Car « vécu » à son tour peut signifier deux directions distinctes ; le *senti* et le *perçu*. « Le sentir est au percevoir ce que le cri est au mot. » disait Erwin Straus, attentif à tout ce qui passe dans le *pathique,*

1. Husserl, *op. cit.,* p. 15.

dans l'éprouvé pré-cognitif[1]. Il est indéniable qu'une bonne part de la phénoménologie posthusserlienne a suivi et privilégié cette aperception du temps, en particulier quand il s'agit d'essayer de comprendre le temps de l'autre, lorsque celui-ci est pris dans des structures psychopathologiques très complexes, notamment. Husserl semble tout d'abord tenir bon sur le primat de la perception : « Toute perception a son halo rétentionnel et protentionnel. »[2] Bourdieu, plus proche d'une « phénoménologie de la perception », ne pourra pas, lui non plus, s'éloigner de la perception. Certes, il pratique lui aussi, à sa manière la réduction husserlienne, mais il ne fera pas le saut auquel les *Leçons* nous convient : la réduction du « perçu » au « senti », ou, en termes « husserliens », une *hylétique* soustraite à la domination *noétique*.

Mais la lecture des *Leçons* laisse le sentiment d'un privilège de le rétention sur la protention, au point que le flux des vécus devienne explicitement le flux rétentionnel des vécus[3]. Alors que pour l'attente on est renvoyé à une anticipation de perception : « Il appartient à l'essence de ce qu'on attend d'être quelque chose qui va être perçu. » Cette relative discrétion sur la protention sera levée dès 1927, non par Husserl lui-même, mais par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Ce que le public français connaissait de cet ouvrage, traduit partiellement par Alphonse de Waelhens et Henry Corbin, transitait essentiellement par la lecture sartrienne. On est en droit de se demander, là

1. Erwin Straus, *Du sens des sens* (1935) trad. franç. Éd. Jérôme Million, 1989.

2. Husserl, *ibid.*

3. Sur le flux rétentionnel des vécus, lire Jean-Michel Salanskis et François-David Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie,* Sens & Tonka, 2008.

aussi, comment Bourdieu, s'il ne s'est pas contenté d'une demi traduction, a pu intégrer les analyses heideggeriennes à sa propre conception du temps. Pour la réception de l'œuvre de Heidegger par Bourdieu et son analyse de son impact sur le public cultivé français, nous verrons plus loin qu'il fut, dès ses années de formation, sensible à l'usage qui en est fait dans le champ philosophique éditorial et universitaire. Toutefois, à en rester au plan des concepts, il faut restituer les analyses par Bourdieu du rapport au futur des paysans kabyles à leur arrière plan heideggerien : « La temporalité est éprouvée à titre phénoménal originaire, en étroite liaison avec l'être-un-tout authentique de l'être-là dans le phénomène de la *résolution anticipante.* »[1] D'un côté le *Dasein* anticipe toujours sur lui-même, d'un autre il est déjà jeté dans un monde auquel il s'est abandonné. L'être du *Dasein* est toujours en jeu. L'homme, en tant qu'il existe, se voit toujours contraint à décider de ses possibilités, authentiques ou non. Son existence est tendue vers ses possibilités. Il anticipe : c'est le premier caractère du souci *(Sorge),* sans que l'anticipation épuise la notion de souci. Car il ne s'agit pas d'un pouvoir d'anticipation au sens logicien du terme : un possible. Cette anticipation de soi est toujours contemporaine d'un « être déjà jeté dans le monde », mais ce qui importe pour notre propos, c'est bien plutôt cette critique du possible abstrait centrale chez Bourdieu. Outre en effet que l'apport de Heidegger est d'avoir enraciné le triple présent augustinien et la protention dans la structure existentiale du souci, désormais l'ayant été procède de l'à-venir. Si Bourdieu, de son côté, est attentif à la dimension de l'à-venir, c'est parce qu'il a su

1. Heidegger, *Être et temps,* trad. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 217.

lire dans la situation des paysans kabyles en 1960, dans le déracinement qui les affecte, comment le passage d'une société agraire traditionnelle à une société où le calcul économique, le crédit, la monnaie déterminent les comportements de la vie quotidienne, a pu déstabiliser leur rapport au temps.

La première publication de Pierre Bourdieu est *Sociologie de l'Algérie* en 1958. Réédité jusqu'en 2006, cet ouvrage de la collection « Que sais je ?» fut révisé une première fois par son auteur en 1961, toujours pendant le conflit. Modifié à nouveau en 1963, à l'issue du conflit et en 1985, seule la section finale est concernée. La structure du livre est restée la même depuis l'édition originale. Tel qu'il est aujourd'hui, cinquante ans après, l'ouvrage a de quoi surprendre. Les quatre premiers chapitres sont consacrés, chacun, à décrire la structure sociale de trois groupes berbères d'abord (les Kabyles, les Chaouias, les Mozabites), les arabophones ensuite étant regroupés au quatrième chapitre. Bourdieu regroupe les populations en cultures, à la manière des ethnologues, mais pas en classes sociales. Pourtant l'ouvrage s'intitule *Sociologie* de l'Algérie. Max Weber et Durkheim y sont pourtant explicitement présents (voir au chapitre III le paragraphe consacré à « puritanisme et capitalisme »). Mais cette première publication témoigne d'un auteur qui cherche sa voie et teste sa méthodologie. Resté intégralement un philosophe de formation, Bourdieu est cependant tributaire, dans une certaine mesure, de ses sources, en particulier de la littérature coloniale. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il en est dupe. Mais dans *Le sens pratique* (1980) qui systématise après coup l'ensemble des écrits de la période algérienne, Bourdieu indique que pour lui la majorité des travaux disponibles sur les rites relevaient d'une lecture ethnocentriste et naïvement évolutionniste

(« frazérienne »). Sans doute pas dupe dès cette époque, mais tributaire néanmoins de sources écrites, l'ouvrage laisse pourtant entrevoir, rétrospectivement, le chemin qu'il va prendre. Aussi est ce l'ensemble du corpus qui est à appréhender : le Que sais je ? de 1958, le *Déracinement* en 1964*,* écrit avec Abdelmalek Sayad ainsi que *Travail et travailleurs en Algérie* publié en 1963 et repris, sans l'appareil de preuves (tableaux statistiques, entretiens et autres documents) sous le titre *Algérie 60,* avec le sous-titre important pour notre propos : «structures économiques et structures temporelles ». Il faut ajouter la publication en 1972 de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique,* rééditée avec « trois études d'ethnologie kabyle ». En outre plusieurs textes de cette période ont été rassemblés en 2008 sous le titre d'*Esquisses algériennes*[1]. Enfin si l'on s'appuie sur l'auto-analyse de Bourdieu lui-même, on comprendra bien qu'il est vain de chercher les concepts de l'œuvre ultérieure autrement que *in statu nascendi* : « Tout en me disant que je n'allais à l'ethnologie et à la sociologie dans les débuts qu'à titre provisoire, et que, une fois achevé ce travail, je reviendrais à la philosophie (d'ailleurs pendant tout le temps que j'écrivais *Sociologie de l'Algérie* et que je menais mes premières enquêtes ethnologiques, je continuais à écrire chaque soir sur les structures de l'expérience temporelle selon Husserl), je m'engageais (...) dans une entreprise dont l'enjeu n'était pas seulement intellectuel. »[2] Bourdieu n'est pas revenu à la philosophie comme si de rien n'était. Et l'œuvre témoigne aujourd'hui d'un engagement qui, s'il n'était pas étayé par une vision sartrienne de l'histoire, obéissait néanmoins à des

1. P. Bourdieu, *Esquisses algériennes,* Paris, Le Seuil, 2008.
2. P. Bourdieu *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 57.

motifs à la fois éthiques et politiques. *Sociologie de l'Algérie* relève de la pédagogie politique : travail de formation pour sortir de l' « enfance ».

Au cœur des structures temporelles, Bourdieu, dès 1958, place le rapport à l'avenir. « La vie agricole est faite d'attentes ? Rien ne lui est plus étranger qu'une tentative pour prendre possession de l'avenir. »[1] Très classiquement Bourdieu note comme « un trait caractéristique de l'esprit traditionaliste » l'absence de calcul économique rationnel. Puis il oppose « milieu naturel » et « milieu technique ». Le temps n'est pas investi de la même manière dans l'un et dans l'autre. Dans le milieu technique le temps est appréhendé comme « durée » et celle-ci devient objet de calcul. Pas de souci de productivité au contraire pour le paysan traditionnel, donc pas d'évaluation quantitative. « C'est le travail à faire qui commande l'horaire et non l'horaire qui limite le travail. » Bourdieu inclut ce temps sans durée déterminée et évaluée dans les cycles plus larges qui enveloppent la vie agricole : cycles biologiques, calendriers rituels, croyances mythologiques. Mais il quitte assez vite le contexte de l'anthropologie culturelle (qu'il développera ailleurs par la suite) pour installer sa réflexion et son interprétation autour de la thèse du rapport à l'avenir. En particulier, il met en place d'une part la *prévoyance* qui met en réserves des biens directs pour une consommation différée et d'autre part la *prévision* qui est accumulation ou thésaurisation en vue d'un investissement, objet d'un calcul rationnel. Avenir concret d'un côté : le paysan, dit Bourdieu, peut embrasser le cycle global de sa production ; avenir abstrait et symbolique d'autre part : les dépenses d'investissement sont décidées en fonction d'un profit

1. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 2006, p. 93.

escompté, le chemin qui va du début à la fin du processus de production « ne peut être suivi que grâce à des calculs précis ». Ici, Bourdieu semble confondre, par souci de symétrie, l'abstraction et la symbolisation. Ce qu'il dit de celle-ci est bien évidemment solidaire de ce qu'il appellera par la suite « capital symbolique ». En 1958 il y voit seulement la « condition de possibilité »[1] du système économique, institutions et comportements mêlés : la monnaie, le travail salarié, la projection dans un avenir abstrait, la planification.

L'on peut détailler l'une après l'autre chacune de ces institutions de la modernité capitaliste. Les plans, par exemple, supposent une *epokhe* que le paysan n'est pas prêt à faire : mise en suspens de l'adhésion au donné familier. Autant, dit Bourdieu, parler ici d'imaginaire, renforçant le degré d'abstraction. La planification rationnelle s'oppose à la « pré-voyance »[2] coutumière, comme la démonstration à la simple « monstration ». Cela ne veut pas dire que le paysan répugne à l'abstraction, mais, pour qu'il se projette vers un possible abstrait, il faut qu'il puisse se le représenter dans les catégories de sa vie concrète, parfois à l'aide d'un garant respecté, tel l'instituteur du village. Tout aussi lointain et imaginaire, le rapport à la monnaie n'apparaît que comme « qualité première » dans le processus d'échange, dissociée des « qualités secondes » (si l'on peut utiliser un vocabulaire cartésien) qui sont le poids des choses, leur couleur, leur saveur. Avec la monnaie on ne parle plus de choses mais de signes et de « signes de signes ». Les proverbes et les dictons populaires cités par Bourdieu vont dans le sens

1. *Ibid.,* p. 94.

2. P. Bourdieu, *Algérie 1960, structures économiques et structures temporelles,* Paris, Éd. de Minuit, 1977, p. 22.

d'une résistance à l'abstraction : « un produit vaut plus que son équivalent en monnaie », « acquiers des produits plutôt que de l'argent »[1]. À l'appui de cette description, Bourdieu cite un article de F. Simmiand (1934) : « C'est ce pouvoir d'anticipation ou de représentation, voire de réalisation anticipée d'une valeur future, qui est la fonction essentielle de la monnaie et, notamment, dans les sociétés progressives. »[2] Alors que la maîtresse de maison kabyle s'arrange toujours pour jauger d'un seul coup d'œil la baisse des réserves domestiques d'orge ou de blé, la société capitaliste contraint chacun à un autre type d'évidence, qui n'est plus celui du coup d'œil, du voir *(intuitus)* mais d'un type d'évidence qu'on dira « aveugle » et qui suppose le maniement des symboles. Ainsi la monnaie servira-t-elle d' « écran » entre le sujet économique et les marchandises.

Mais le lien au futur apparaît de manière encore plus éclatante avec l'introduction du crédit. Celui-ci suppose et impose la référence à un futur abstrait sous tendu par un contrat assorti de possibilités de sanctions. Avec le crédit s'impose la « valeur comptable du temps »[3]. Ce type de confiance contractuelle individuelle est en décalage avec le monde commun des paysans kabyles : la confiance y repose sur l'honneur et la bonne foi. L'emprunteur ne conclut pas avec un employé mandaté par une banque, mais avec un parent ou un ami La codification du contrat n'est pas nécessaire là où le groupe des familiers se vit à la fois plus uni et plus pérenne qu'un échéancier. Ici Bourdieu oppose « entraide » et « coopération ». L'entraide est

1. *Ibid.,* p. 23.
2. F. Simmiand, « La monnaie, réalité sociale », in *Algérie 60, op. cit.,* p. 23.
3. *Ibid.,* p. 25.

toujours référée à l' « entre nous » établi le plus souvent par des liens de consanguinité, alors que la coopération suppose des individus autonomes capables de se séparer et de ne contracter que pour une durée limitée et connue. Le groupe d'entraide, lui, survit à l'expiration du contrat. Bourdieu voit d'ailleurs très bien que dans l'organisation coopérative et collectiviste de l'Algérie nouvelle, les ouvriers agricoles déracinés sont plus déterminés à courir l'aventure socialiste que les petits propriétaires des régions moins touchées par le déracinement. Dès lors, à l'issue des enquêtes portant sur les trois institutions modernes : le plan, la monnaie et le crédit, Bourdieu va mettre en place une distinction qui restera opératoire par la suite et qui structure l'expérience temporelle. Il faut distinguer l'avenir (écrit parfois « à-venir ») du futur. Le futur est le lieu des possibles abstraits pouvant faire l'objet de calculs pour des individus anonymes et interchangeables, sans nom propre, sans communauté d'appartenance. Au possible s'oppose la potentialité objective, au futur abstrait s'oppose l'avenir pratique. Ce qui les différencie, ce n'est pas leur écart respectif avec le présent, c'est l'inconsistance du futur : le futur n'est rien, prétendre s'en saisir est folie (« il veut faire l'associé de Dieu », dit on, alors que « l'avenir est la part de Dieu »). La sagesse populaire est assez perspicace là-dessus comme en témoignent les aventures imaginaires de Djeha racontées avec humour par les Kabyles. « Où vas-tu ? », demande-t-on à Djeha. « Je vais au marché. » « Comment ! et tu ne dis pas : S'il plaît à Dieu ? » Djeha passe son chemin, mais, arrivé dans le bois, il est rossé et dépouillé par des brigands. « Où vas-tu Djeha ? » lui demande-t-on encore. « Je rentre à la maison... s'il plaît à Dieu. »[1] Il ne faut toutefois pas tomber dans le folklo-

1. *Ibid.,* p. 27.

risme ou dans l'ethnocentrisme en naturalisant ou en essentialisant la distinction à-venir / futur : « L'expérience temporelle que favorise l'économie précapitaliste est une des modalités que peut revêtir toute expérience de la temporalité, y compris celle des agents économiques les plus rationnels des sociétés qui produisent les ethnologues. »[1] En résumé, l' « à-venir » est l'horizon du présent perçu. C'est bien la perception qui est centrale ici : « L'anticipation préperceptive, visée de potentialités dans le donné perçu, s'insère dans une conscience perceptive dont la modalité est la croyance. » Autrement dit le blé, objet de la perception actuelle, se donne, au milieu des qualités concrètes (« secondes »), avec la potentialité : « fait pour être mangé ». Le futur, à l'opposé, ne dit rien sur l'existence ou la non existence, il peut arriver comme il peut ne pas arriver, il est contingent.

La question des futurs contingents n'est pas qu'un cas d'école où l'apprenti philosophe tente de dénouer le nœud des paradoxes légués à la postérité. Selon l'argument de Diodore Kronos, ce dont il est vrai de dire qu'il sera, il faudra bien qu'il soit vrai un jour de dire qu'il est. Bourdieu restitue l'argument dit du « dominateur » et des possibles à l'histoire de la philosophie : commentaire d'Ammonius du *De interpretatione* d'Aristote et, plus accessible, du *De fato* de Cicéron : « Diodore dit que cela seul est possible qui est vrai ou le deviendra ; et tout ce qui arrivera, il le déclare nécessaire, et tout ce qui n'arrivera pas, il le déclare impossible. »[2] Tout ce qui arrive a été nécessaire et tout ce qui est possible ou l'est déjà ou le sera. Bourdieu cite en outre le travail de Jules Vuillemin

1. *Ibid.,* p. 29.
2. Cicéron, *De fato,* trad. in *Les Stoïciens,* Paris, Gallimard, Éd. La Pléiade, 1987, p. 478.

Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques[1] qui ne doit rien à la phénoménologie. Mais ce rappel sur le futur et les possibles est essentiel à la détermination du sens pratique. « Toute l'expérience de la pratique contredit ces paradoxes », dit Bourdieu[2]. Expérience de la pratique pour laquelle l'analyse phénoménologique est plus fine, plus attentive à la temporalité de l'action, note Bourdieu. Mais en outre l'incertitude de l'issue d'une interaction sociale, sa contingence, suffit à modifier la pratique elle-même.

Dès lors c'est bien une tâche éminente pour le sociologue que de sauvegarder l'élément temporel de la pratique : l'action du temps. Mais, réciproquement, la pratique n'est pas *dans* le temps, elle *fait* le temps, le temps des hommes, et non du vivant et des astres[3]. Reprenant un geste husserlien[4], Bourdieu montre que s'intéresser, constituer un centre d'intérêt, c'est à la fois présentifier, c'est-à-dire rendre actuel, et déprésentifier ou rendre inactuel. Double opération d'un même processus de temporalisation. C'est cela faire le temps : entrer dans le jeu *(ludus)*, entretenir l'*illusio* (construit à partir de *ludus*), c'est-à-dire de la chance, puisque les *lusiones* sont avec *casus, alea, sors* ou *fortuna,* un des mots par lesquels Huyghens désignait les chances[5]. L'illusion donne sens, c'est-à-dire à la fois direction et signification, à l'existence, porte à investir. Sa puissance pousse également à la fuite en avant, au divertissement pascalien,

1. Éd. de Minuit, 1988.
2. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Paris, Le Seuil, 2000, p. 346.
3. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 2003 p. 299.
4. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* trad. franç. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.
5. *Méditations pascaliennes, op. cit.,* chap. 6, n. 2, p. 371.

donc à la ruine (Bourdieu cite souvent le *Joueur* de Dostoïevski). Ici Bourdieu veut aller au plus près de ce que Husserl appelle « protention ». Pour ce faire, il faut décoller la protention de son voisin le « projet » avec lequel on risquerait de le confondre. Le projet vise consciemment le futur comme futur contingent, tandis que la protention est encore une visée préreflexive, elle est de l'ordre de l'à-venir quand celui-ci est « quasi présent » dans le visible. Bourdieu convoque à l'appui de sa distinction l'exemple des faces cachées du cube qui, depuis Jules Lagneau et Merleau-Ponty, est un moment incontournable de la phénoménologie de la perception. Le cube que je vois ne me présente jamais ses six faces à la fois. Je sais, bien que je ne les voie pas, qu'elles sont six. De quel « savoir » s'agit-il ? Il s'agit d'une croyance, d'une « fiance » implicite, d'une *doxa,* dirait Husserl. Elle a le même statut d'évidence que la perception directe. Analogiquement, l'à-venir imminent est déjà présent, il est même « visible » à la manière des faces que je ne vois pas actuellement. L'à-venir peut il ne pas advenir ? Cette possibilité existe tant qu'il n'est pas advenu. Mais elle est précisément « théorique ». Ce que nous visons dans l'action ordinaire, dit Bourdieu, n'est pas un futur contingent**.** Le joueur le sait bien : l'à-venir dans la situation actuellement perçue du jeu n'est pas un possible qui peut arriver ou ne pas arriver. C'est quelque chose qui est déjà là dans la configuration du jeu. Plutôt que surcharger le terme de « théorie » au point d'en discréditer l'usage, Bourdieu rapporte la spéculation sur le futur contingent, ses paradoxes et ses apories, à ce qu'il appelle la pensée « scolastique ». C'est-à-dire la pensée d'un homme qui prétendrait prendre du recul par rapport à la pratique, jusqu'à occuper une position de surplomb, puisque l'existence même de la *skholè* (loisir, *otium,* à l'origine du

français « école ») désigne le lieu de l'étude coupée des vicissitudes quotidiennes et le temps libre en vue de la culture et donc de la formation de soi. Pour un tel homme, et pour lui seulement, existe quelque chose comme un futur contingent et il en communique quelques paradoxes à ceux qui, de la même condition, vont s'en rassasier. Telle n'est pas l'expérience commune du temps : « L'anticipation pratique d'un à-venir inscrit dans le présent immédiat, protention, pré-occupation, est la forme la plus commune de l'expérience du temps, expérience paradoxale, comme celle de l'évidence du monde familier, puisque le temps ne s'y donne pas à éprouver et qu'il y passe en quelque sorte inaperçu (lorsqu'on a été très absorbé par une occupation, on dit parfois ; "je n'ai pas vu le temps passer" »)[1]. On aurait tort de croire que les « scoliastes » appartiennent à un passé révolu. La sociologie la plus familière nous rappelle à point que les cadres surmenés vont aussi en vacances dans des lieux prisés (le plus souvent au soleil) où on vous garantit comme un service exceptionnel que vous « ferez le vide », que vous serez à l'écart de l'agitation besogneuse et vivrez pleinement votre temps libre *(scholè).*

Là aussi l'expérience commune constitutive du sens pratique est celle de la « pré-occupation » que Bourdieu oppose à la « préméditation ». La préoccupation est dans l'à-venir, la préméditation est dans le futur. Le plus souvent les « projets » que nous bâtissons (projet professionnel ou projet de vie) sont conçus sur le modèle de la préméditation et en fonction d'un futur contingent. L'à-venir que Bourdieu défend contre l'illusion scolastique, contre l'autorité que conférerait une telle position, est donc uni au présent de telle façon qu'il englobe anti-

1. *Ibid.,* p. 302.

cipations et rétrospections. Nous sommes bien là dans le « halo » autour du présent dont parlait Husserl. Cette présence du passé et de l'à-venir au présent, Bourdieu l'a intégrée dans le concept d'*habitus*. Celui-ci a le mérite de rendre moins formelle et moins abstraite la maladroite triplicité du présent d'Augustin. Car dans l'*habitus* de Bourdieu, ni le passé ni le futur ne sont visés comme tels. « La capacité d'anticiper et de voir à l'avance qui s'acquiert dans et par la pratique et la familiarisation avec un champ n'a rien d'un savoir susceptible d'être mobilisé à volonté au prix d'un effort de mémoire. »[1] Le familier de l'*habitus* va s'incorporer à nous de manière insensible sauf lorsque survient un incident aussi anodin que l'ascenseur qui s'arrête à un étage au-dessus ou au-dessous du mien. Je n'ai pas la notion de la mesure, ni même de la durée (quelques secondes), pourtant mon corps réagit.

On voit donc que Bourdieu reste attaché à une forme de phénoménologie du temps, mais, effet du décentrement ethnologique, il l'a mise à l'épreuve du terrain. Celui-ci, et par extension avec lui tout le champ de la pratique, est tendu entre *skholè* ou *otium* et vie active. Le procès de Pierre Bourdieu à l'encontre de la pensée scolastique est à la fois le prétexte et le fruit de son itinéraire de sociologue. C'est parce qu'il s'inscrit dans le sens pratique que Bourdieu peut renvoyer à Heidegger l'image aristocratique de son dédain pour le monde du « on » *(das Man)*. Dédain, voire phobie de l'espace public, voué, selon Heidegger, au bavardage et à l'inauthentique. Mais dédain qui s'inscrit dans une tradition historique de la philosophie : dépréciation de la *doxa,* des images, de l'illusion. Bourdieu y ajoute encore le mépris pour les sciences historiques (Rickert, Dilthey) et finalement pour

1. *Ibid.,* p. 305.

les sciences sociales elles mêmes, même si Heidegger fait mine de les enrôler dans son combat « antirationaliste »[1]. En projetant la lumière sur ce que Heidegger rejette (le monde social, l'inauthentique, l'anonymat des statistiques), Bourdieu met l'accent sur un impensé de la pratique philosophique : perpétuation intéressée du partage d'une noblesse d'État investissant sa mission de gardienne de l'histoire de la philosophie au prix d'une distance avec les roturiers de l'existence quotidienne. Les philosophes pourront s'indigner, se récrier, dénier, Bourdieu leur tend un miroir pour qu'ils y reconnaissent leur arrière-pays social, historique, professionnel. Pourquoi la sociologie ? Pour ne pas oublier d'où l'on vient.

1. *Ibid.,* p. 45.

Sous l'égide de Pascal

PASCAL DELHOM

Pierre Bourdieu se défend d'être philosophe. Lorsqu'il parle de son rapport à la philosophie, ou plutôt – puisqu'il feint de ne pas parler de lui-même – du rapport qu'ont les sciences sociales à la philosophie comme pratique et comme institution, c'est d'une part pour accuser celle-ci d'aveuglement ou, en utilisant un vocabulaire psychologique, d'oubli et de refoulement de sa propre origine et des conditions historiques de son développement. C'est d'autre part et en conséquence, pour poser certaines questions dont il affirme que la philosophie ne les pose pas, alors même qu'elles seraient les premières à poser, les plus importantes, celles qui conditionnent en quelque sorte toutes les autres.

Si Bourdieu ne se veut pas philosophe, ce n'est donc pas pour se détourner de ce que la philosophie devrait être, mais de ce qu'elle est dans l'institution qui la représente, c'est-à-dire dans l'école. C'est contre l'école qu'il se donne pour tâche d'énoncer une critique de la philosophie, au sens kantien, à partir des sciences sociales. C'est aussi contre elle qu'il tente de remplir le rôle que la vraie philosophie devrait jouer si elle jouait son rôle. Et Bourdieu le fait, à son corps défendant, parce que selon lui, à de rares exceptions près, elle ne le fait pas.

Mais, et c'est là que la personne de Bourdieu ne peut complètement disparaître derrière les sciences sociales au nom desquelles il aimerait parler, il le fait aussi à partir d'une position particulière : celle du philosophe qui se détourne de la philosophie, celle du membre de l'institution qui soumet celle-ci à sa critique, celle de l'intellectuel qui met en question la pratique intellectuelle dès lors que celle-ci ne s'interroge pas sur elle-même en tant que pratique et a perdu contact avec la pratique en général. Il le fait explicitement à partir d'une mauvaise conscience de celui qui, même s'il s'en défend, est engagé en quelque façon dans le discours philosophique[1]. Et il le fait, longuement, dans un livre dont le titre marque d'emblée son rapport ambigu et tendu à la philosophie : les *Méditations pascaliennes*[2].

Les méditations sont, depuis Descartes, un genre particulier de la philosophie. Elles sont d'abord subjectives dans le sens où elles sont nécessairement liées à un sujet, l'*ego* du *cogito* cartésien ou le sujet transcendantal chez Husserl. En choisissant de publier des *Méditations,* Bourdieu se place ainsi explicitement dans la tradition fondatrice de la philosophie moderne et témoigne en même temps d'une certaine proximité avec l'auteur des *Méditations cartésiennes* et avec la phénoménologie. Mais le fait de substituer Pascal à Descartes dans le titre de ses *Méditations* souligne d'emblée deux points majeurs de divergence. Car ce que Bourdieu souligne chez Pascal, c'est d'une part

1. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il faut renvoyer à la longue et belle étude comparative entre Bourdieu et Pascal publiée en deux parties par Pierre Macherey sur le site de l'Université de Lille 3, les 9 et 30 octobre 2002 : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022002/Macherey09102002.html.

2. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1977, je cite d'après l'édition « Points-Essais », 2003.

l'absence d'un fondement ultime du savoir rationnel et donc la critique de la philosophie cartésienne qui prétend en trouver un dans le *cogito,* d'autre part la haine de soi et donc le refus d'une pensée essentiellement égologique.

Avec Pascal, ou « sous l'égide de Pascal »[1], Bourdieu opère aussi un déplacement du discours philosophique vers la question de l'ordre social. Car l'absence de fondement est pour lui avant tout un problème de la vie pratique. Elle concerne non seulement les philosophes, mais tous les hommes en tant qu'ils sont engagés dans le champ social et qu'ils cherchent à y mener leur vie. C'est pourquoi Bourdieu sait gré à Pascal de ce qu'il appelle sa « sollicitude, dénouée de toute naïveté populiste, pour le "commun des hommes" et les "opinions du peuple saines" »[2].

Peut-on dire pour autant que Bourdieu soit pascalien ?

Il place certes ses *Méditations* sous l'égide de Pascal. Mais il le fait en partie pour échapper à d'autres filiations qui lui seraient imposées du dehors, en particulier à celle de Marx. Et il le fait avec une étonnante retenue. Il ne se déclare pas pascalien par conviction, mais écrit « qu'à tout prendre, et s'il fallait à tout prix s'affilier », il se dirait « plutôt pascalien »[3]. Il est difficile de marquer plus de distance dans l'affirmation d'une proximité.

Et de fait, Bourdieu n'est pas pascalien, si l'on entend par là un souci d'orthodoxie ou la défense d'une position philosophique : il n'y a presque aucune thèse de Bourdieu que l'on puisse trouver comme telle chez Pascal, en tenant compte de son sens dans le contexte général de l'œuvre, ni une pensée de Pascal que Bourdieu ne trans-

1. Bourdieu, *op. cit.,* p. 10.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

forme en quelque façon. Bourdieu n'est pas non plus un lecteur de Pascal, du moins dans le sens où il voudrait qu'un auteur soit lu[1], c'est-à-dire en le replaçant dans son contexte historique. Certes, il cite beaucoup Pascal, mais ces citations sont isolées de leur contexte historique et philosophique. Les *Méditations pascaliennes* ne sont donc ni une présentation, ni un commentaire ou une interprétation, ni une défense de l'œuvre de Pascal. Elles sont plutôt ce que Bourdieu aurait pu appeler « son livre de (vraie) philosophie », un livre dans lequel il propose une réflexion sur certains moments importants de son œuvre en les confrontant à un questionnement qui, selon lui, devrait être celui de la philosophie.

S'il place cette réflexion et ce questionnement sous l'égide de Pascal, ce n'est toutefois pas seulement dans le sens d'une filiation en forme de pis-aller. La référence à l'auteur des *Pensées* relève chez Bourdieu d'une sympathie véritable pour la pensée de Pascal, pour les questions qu'il pose et qui sont selon Bourdieu les vraies questions de la philosophie, pour son attitude envers les opinions du peuple et, surtout, pour sa manière de concevoir le geste philosophique comme une pratique engagée dans la vie et dans l'ordre social. La raison pour laquelle Bourdieu, lecteur peu orthodoxe de Pascal, se prétend pascalien, serait en somme assez proche de celle pour laquelle Bourdieu, grand lecteur de textes philosophiques, se défend d'être philosophe. Elle serait une raison du cœur, liée à la sympathie pour l'un et à la haine de l'autre, sans que cette raison soit entièrement accessible à la raison qui cherche des fondements dans la logique d'un raisonnement rationnel. Bourdieu désire être pascalien et

1. Voir à ce sujet le POST-SCRIPTUM du deuxième chapitre de son livre : « Comment lire un auteur ? »

c'est ce en quoi il l'est, au-delà de toutes les différences liées au contexte philosophique et historique dans lequel leurs œuvres ont été écrites.

La question que pose donc le texte de Bourdieu n'est pas de savoir si Pascal avait raison, ni même exactement ce qu'il disait, mais dans quelle mesure il est possible d'être pascalien à la fin du XXe siècle, dans le cadre d'un ordre démocratique, après Hegel et Marx, après les développements de la philosophie moderne et post-moderne, après la phénoménologie et, surtout, après la mort de Dieu. Autrement dit, il faut essayer de comprendre le rapport entre Bourdieu et Pascal en lisant les *Méditations pascaliennes* comme Bourdieu voudrait qu'un auteur soit lu et non pas comme il lit Pascal. Il faut essayer de comprendre la référence à Pascal comme ce qui s'affirme malgré la tension et même dans la tension que crée la différence de leur contexte historique et philosophique.

Or l'un des points essentiels de cette tension est l'affirmation par les deux auteurs de l'absence de Dieu. Chez tous deux, elle est à l'origine de la misère de l'homme qui, sans principe transcendant, ne trouve aucune justification à sa vie ni aucun fondement à l'ordre social. Mais alors que Pascal croit en un Dieu qui se cache, Bourdieu parle de la mort de Dieu. Il ne le fait certes qu'une fois, à la fin de ses *Méditations pascaliennes,* et encore sous une forme conditionnelle : « Si Dieu est mort... »[1] Mais, même formulée comme une hypothèse, il s'agit bien là d'une affirmation qui sous-tend toute sa conception de l'historicité de l'ordre ou plutôt des ordres, des champs de la pensée et de la pratique.

Or entre un Dieu qui se cache et l'absence de Dieu – du moins de tout Dieu transcendant, car Bourdieu ne

1. *Op. cit.,* p. 341.

peut pas tout à fait se passer d'une instance qui joue le rôle de Dieu, nous y reviendrons – la différence est profonde. Elle marque toute la distance qui sépare Bourdieu de Pascal, particulièrement visible précisément dans ce qui les rapproche : dans l'impossibilité de formuler un fondement dernier de l'ordre social, dans la haine du moi ou dans l'affirmation de la misère de l'homme sans Dieu.

PASCAL ET LA RAISON DU CŒUR

Pour Pascal, l'homme n'a accès par lui-même ni aux premiers principes ni aux fins des choses. En tant qu'être fini, il se tient entre les « deux abîmes de l'infini et du néant »[1], entre l'infini de l'univers par rapport auquel il n'est rien et le néant de l'infiniment petit par rapport auquel il forme comme le tout d'un univers. Également éloigné de l'un et de l'autre, il est incapable de les comprendre : « La fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. »[2] Pascal ne parle pas de l'absence de principes, mais de notre incapacité à les voir en raison de la nature bornée de notre intelligence humaine. Or si l'intelligence ne les voit pas, c'est qu'elle part de sa finitude pour explorer le double infini au centre duquel elle se tient et qui, parmi la multitude des principes qui s'offrent à sa science, n'en trouve aucun qui ne repose lui-même sur d'autres principes encore à découvrir.

1. Blaise Pascal, *Pensées,* Paris, Garnier, 1964, p. 88 : Br. 72. Je cite le texte de l'édition Brunschvicg parce que c'est celui que cite Bourdieu.
2. *Ibid*.

Seule la sagesse de Dieu pourrait apprendre aux hommes qui ils sont, et leur faire voir les principes de leur être et de toute chose. Car seul Dieu comprend la double infinité dont il est l'auteur. L'homme a certes été créé innocent et rempli de lumière et d'intelligence par la sagesse divine. Il pouvait alors voir la majesté de Dieu. Mais, ne pouvant soutenir tant de gloire, il est tombé dans la présomption et s'est éloigné de la sagesse divine. Il a voulu devenir indépendant de son secours et se faire le centre de lui-même[1]. C'est pourquoi elle l'a abandonné et c'est pourquoi Dieu se soustrait à la connaissance de l'homme[2]. Plus même : il aveugle ceux qui ne le cherchent pas[3]. Dès lors, livré à lui-même, l'homme ne peut que souffrir de son aveuglement et, face aux espaces infinis de ce qui est inaccessible à son intelligence, s'effrayer de leur « silence éternel »[4].

Face à ce silence auquel est confrontée sa raison, l'homme peut réagir de deux manières : il peut chercher Dieu ou trouver refuge dans le divertissement. En effet, il y a pour Pascal « trois ordres des choses : la chair, l'esprit, la volonté. Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants : ils ont pour objet l'esprit. Les sages : ils ont pour objet la justice »[5]. S'adonner au divertissement, c'est aller vers le premier ordre. Cela signifie que l'homme se sépare encore plus profondément de Dieu, donc de toute connaissance et même de la conscience de ce qu'il a perdu. Quant à elle, la recherche de Dieu est aussi une manière de quitter

1. *Ibid.,* p. 179 : Br. 430.
2. *Ibid.,* p. 123 : Br. 194.
3. *Ibid.,* p. 131 : Br. 202.
4. *Ibid.,* p. 131 : Br. 206.
5. *Ibid.,* p. 192 : Br. 460.

l'ordre de la raison. Mais elle se tourne vers l'ordre de la volonté et de la justice, c'est-à-dire vers ce que Pascal appelle aussi l'ordre du cœur.

Le cœur ne connaît pas Dieu comme la raison connaît son objet : il le cherche. Il cherche le vrai bonheur qu'il a perdu mais dont il porte en lui la « trace toute vide »[1] ; il cherche la vraie justice que la raison corrompue a corrompue et que donc il ignore[2]. Et c'est seulement par cette recherche qu'il peut accéder au bonheur et à la justice de Dieu. Certes, le cœur de l'homme peut aussi se prêter aux divertissements, au plaisir des rois qui est de suivre une balle et un lièvre[3], au soin de s'occuper de son bien, de son bonheur et de ses amis, et du bien et du bonheur de ses amis[4]. Il oublie dès lors la recherche du vrai bonheur et de la vérité. Mais alors, écrit Pascal, « que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ! »[5] Mais si le cœur ne mène pas nécessairement à Dieu, ce n'est toutefois qu'avec son cœur et de tout son cœur que l'homme peut chercher Dieu et le connaître en le servant[6]. Et puisque seul Dieu connaît les premiers principes, c'est donc par le cœur et non par la raison que l'homme peut les connaître à son tour : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaie de les combattre. »[7]

1. *Ibid.,* p. 176 : Br. 425.
2. Cf. *ibid.,* p. 151 sq. : Br. 294.
3. Cf. *ibid.,* p. 114 : Br. 141.
4. Cf. *ibid.,* p. 115 : Br. 143 ; voir aussi p. 110 : Br. 139.
5. *Ibid.,* p. 115 : Br. 143.
6. Cf. *ibid.,* p. 128 : Br. 194.
7. *Ibid.,* p. 147 : Br. 282.

La connaissance par le cœur se distingue selon Pascal de celle que nous donne la raison en ce qu'elle ne vient pas de nous mais nous est donnée par Dieu. Elle n'est ni science, ni raisonnement mais foi. Elle n'est donnée qu'à celui qui la cherche. Elle implique donc l'amour de Dieu et la haine de ce qui nous éloigne de lui. Or le moi est par excellence ce qui, en nous, se détourne de Dieu, de sa sagesse et de sa justice, car il veut se faire le centre de soi-même. Si le moi est haïssable, c'est pour Pascal parce qu'il « est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout »[1]. Il est donc juste de se haïr et de chercher Dieu.

Le fait de se haïr ne veut toutefois pas dire que l'on doive se détourner de soi ni s'ignorer soi-même. Au contraire, écrit Pascal : « Il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste. »[2] Or la seule connaissance de soi qui permet de régler sa vie est celle par laquelle nous nous savons misérables. Car c'est par elle que nous dépassons à la fois l'ignorance de nous-mêmes qui nous rend semblables aux animaux et l'illusion d'un savoir qui ne viendrait que de nous. La grandeur de l'homme tient dans cette connaissance de sa misère. Elle est liée au fait que l'homme pense et connaît sa faiblesse alors que l'univers entier ne sait rien de sa propre force. L'homme n'est qu'un roseau, écrit Pascal, mais un roseau pensant. Tout peut le tuer, mais il sait qu'il meurt[3]. Sa pensée elle-même se laisse distraire par le bruit d'une girouette ou par le vol d'une mouche[4], mais elle connaît sa faiblesse. Or l'homme éprouve cette fai-

1. *Ibid.,* p. 191 : Br. 455.
2. *Ibid.,* p. 86 : Br. 66.
3. Cf. *Ibid.,* p. 162 : Br. 347.
4. Cf. *Ibid.,* p. 165 : Br. 366.

blesse non pas seulement comme son état naturel, mais comme une misère : elle ne correspond ni à ce qu'il désire ni à l'idée qu'il a de lui-même et de sa nature. Et c'est dans le sentiment de cette misère que réside ainsi sa grandeur, car « ce qui est naturel aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme ; par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre autrefois »[1].

C'est parce qu'il reconnaît cette grandeur de sa nature au sein même de sa misère que l'homme désire l'estime et l'admiration des autres hommes et ne supporte pas d'en être privé. Certes, cette recherche d'estime et d'admiration fait encore partie de sa misère, car l'homme qui cherche à être admiré se fait à nouveau le centre de tout, alors qu'il devrait apprendre à se haïr. Mais même cette misère suppose la reconnaissance de la grandeur de l'homme. « La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. »[2]

Pascal propose ainsi deux accès différents à la connaissance de notre grandeur au sein même de notre misère : le premier nous est donné par le sentiment même de cette misère, le second par le désir de l'estime d'autrui. Ce qui réunit ces deux manières d'affirmer la grandeur de l'homme, c'est qu'elles sont une connaissance du cœur. « On n'est pas misérable sans sentiment », écrit Pascal[3], et

1. *Ibid.,* p. 172 : Br. 409.
2. *Ibid.,* p. 172 : Br. 404.
3. *Ibid.,* p. 171 : Br. 399.

le désir d'être « placé avantageusement dans la raison de l'homme [...] est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme »[1]. C'est le même ordre du savoir qui nous fait rechercher Dieu et l'estime des hommes parce que c'est aussi celui qui nous fait sentir notre misère lorsque nous en sommes privés.

BOURDIEU ET LA CONNAISSANCE PAR CORPS

C'est précisément cette similitude entre la recherche de Dieu et celle de la reconnaissance des autres hommes que Bourdieu souligne chez Pascal, et qui lui permet de s'appuyer sur lui tout en transformant le sens de sa pensée. Il reprend presque textuellement les analyses pascaliennes de la misère de l'homme sans Dieu et de sa grandeur au sein même de cette misère. Mais, il le fait dans un contexte philosophique dans lequel la mort de Dieu semble si généralement admise qu'elle n'a même pas besoin d'être explicitement formulée, encore moins d'être prouvée ou justifiée. Il ne peut donc rechercher en Dieu, comme le faisait Pascal, ni de raison, ni de solution à notre misère. Dès lors, il transforme la nécessité de la recherche de Dieu en celle d'une justification de l'existence humaine par la reconnaissance des autres hommes, dont il trouve aussi l'idée chez Pascal. Cette reconnaissance est nécessaire parce que nous sommes mortels, le savons, mais ne pouvons supporter de l'être. Ne pas chercher de justification serait donc se condamner à l'absurde

1. *Ibid.,* p. 172 : Br. 404.

de la finitude qui se connaît et ne peut se dépasser. Or si cette justification ne peut venir d'une transcendance divine, elle ne se trouve pas non plus dans l'immanence de notre vie. Il faut donc trouver un substitut à Dieu qui permette de donner un sens à notre existence.

« Or, comme Pascal le suggère, dans cette recherche de justifications d'exister, ce qu'il appelle "le monde", ou "la société", est la seule instance capable de concurrencer le recours à Dieu. On comprend, armé de cette équivalence, que ce que Pascal décrit comme "misère de l'homme sans Dieu", c'est-à-dire sans raison d'être, soit sociologiquement attesté sous la forme de la misère proprement métaphysique des hommes et des femmes sans raison d'être sociale, abandonnés à l'insignifiance d'une existence sans nécessité, laissée à son absurdité. »[1] C'est donc dans la société que l'homme trouve un substitut à Dieu, à défaut de pouvoir entièrement s'en passer. C'est en ce sens que Bourdieu reprend à son compte la phrase de Durkheim pour qui « la société, c'est Dieu ». Il la place en conclusion de ses *Méditations pascaliennes,* comme si elle en résumait l'enjeu[2].

Un des rôles essentiels de la société est ainsi, pour Bourdieu, de donner à l'homme ce qu'elle seule est capable de lui donner : « de la reconnaissance, de la considération, c'est-à-dire, tout simplement, de la raison d'être »[3]. Et de même que, pour Pascal, aucune possession ni aucun avantage ne peuvent contenter l'homme s'ils ne lui permettent d'obtenir l'estime d'autrui, Bourdieu donne à la reconnaissance sociale, dont les manifestations forment ce qu'il nomme le capital symbolique, un

1. P. Bourdieu, *op. cit.,* p. 344.
2. *Ibid.,* p. 351.
3. *Ibid.,* p. 345.

statut privilégié parmi toutes les formes de savoir et de pouvoir dont nous pouvons disposer. Le capital symbolique est non seulement le plus rare et celui dont la distribution est la plus inégale et la plus cruelle pour ceux qui en sont privés, il est aussi celui qui donne une valeur particulière à toute espèce de capital, qu'il soit économique, culturel ou social, à condition que celui-ci soit méconnu en tant que capital, c'est-à-dire en tant que force ou que pouvoir, et qu'il soit reconnu comme légitime dans le cadre d'une société donnée[1]. Cette valeur est celle de la reconnaissance sociale qui nous permet de trouver une justification à notre existence.

Toutefois, la reconnaissance sociale ne nous est pas acquise en raison de notre seule appartenance à l'espèce humaine. Elle ne nous est pas donnée non plus par une sorte de générosité qui, telle la miséricorde divine selon Pascal, accorderait sa grâce à ceux qui la cherchent de tout leur cœur[2]. Elle ne peut nous venir que des autres au sein d'un ordre social dans lequel nous sommes engagés. Et cela pose problème, car les autres y sont aussi engagés, et ils recherchent pour eux-mêmes la reconnaissance sociale que nous attendons d'eux. Dès lors, celle-ci fait l'objet d'une lutte entre les hommes, mais d'une lutte qui ne peut pas se donner pour objectif la défaite des autres, car nous attendons d'eux qu'ils nous reconnaissent. Son but est au contraire de faire en sorte qu'ils nous donnent de bonne grâce et sans contrainte visible la reconnaissance que nous attendons d'eux. Il s'agit donc d'une lutte pour acquérir les formes de pouvoir qui, au sein d'un ordre ou d'un champ social donné, ne sont pas perçues comme une force ou même comme une capacité d'ex-

1. Cf. *ibid.,* p. 347.
2. Cf. Pascal, *op. cit.,* p. 181 : Br. 430.

ploitation, mais comme ce qui rend digne d'estime et de considération : le capital symbolique.

Certes, cette lutte pour la reconnaissance est bien une lutte de tous contre tous. Mais elle n'a pas lieu dans ce que Hobbes imaginait comme un état de nature dans lequel les hommes ne seraient pas encore soumis à la force de l'ordre politique. Elle a lieu au sein même de cet ordre. Elle n'est pas une lutte de chacun pour sa vie, mais pour le sens de son existence. Elle est une lutte bien réelle, mais symbolique dans le sens où son objet est un capital symbolique, c'est-à-dire le produit « de la transfiguration d'un rapport de force en rapport de sens »[1]. Notons le en passant : le fait que Bourdieu parle ici de « transfiguration » n'est pas fortuit. Il s'agit bien d'accorder à l'ordre social et politique le pouvoir quasi divin de donner un sens à notre existence. Et c'est précisément ce sens que chaque homme recherche dans sa lutte pour la reconnaissance.

Or de même que la recherche de la vérité suppose pour Pascal une certaine connaissance non seulement de soi-même et de sa misère, mais encore de ce que nous pourrions être par la grâce divine, c'est-à-dire de cette nature humaine que nous avons corrompue, mais que notre cœur désire comme ce qui nous manque, de même, la lutte pour la reconnaissance suppose pour Bourdieu une certaine connaissance des possibilités de sens qu'offre l'ordre social, c'est-à-dire des formes de capital symbolique qu'il privilégie. Et, pour Bourdieu comme pour Pascal, cette connaissance n'est pas le fait de notre raison : elle nous guide sans être l'objet d'un savoir objectif. Elle n'est toutefois pas pour Bourdieu une connaissance du cœur, du moins pas dans le sens où Pascal l'entendait. Elle est une

1. P. Bourdieu, *op. cit.,* p. 347.

connaissance du corps ou, comme l'écrit Bourdieu, une « connaissance par corps »[1].

Tout homme qui vit et agit dans un ordre ou dans un champ social ne suit pas seulement ses dispositions naturelles comme le fait un animal. Il ajuste sa volonté et son comportement aux possibilités qui lui sont offertes et aux contraintes qui lui sont imposées par l'ordre social. Il apprend à habiter le champ social en s'habituant à son ordre. Or cette habituation se fait pour Bourdieu par le corps[2]. L'homme n'incarne pas seulement l'ordre social, il l'incorpore : il en inscrit le schéma dans son corps, il acquiert des dispositions qui correspondent à ses contraintes et il apprend à agir en s'adaptant à ses exigences. Bourdieu nomme *habitus* le produit de cette habituation de l'ordre social par le corps : « Il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'*habitus*, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent. »[3]

1. Tel est le titre du quatrième chapitre des *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 185-234.

2. Les analyses de Bourdieu sont ici très proches de celles de Merleau-Ponty – que d'ailleurs il mentionne au passage – sur l'habitude et le fait d'habiter le monde, même s'il se concentre exclusivement sur l'appropriation par le corps des structures sociales. Voir entre autres tout le chapitre sur « la spatialité de corps propre » dans Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception,* Paris, Gallimard, 1945, p. 114-172.

3. P. Bourdieu, *op. cit.,* p. 200 sq.

La connaissance pratique qui est une connaissance du corps est celle qui nous permet d'agir comme il convient dans un ordre social donné sans que cette convenance ne dépende ni de règles explicites, ni d'un calcul rationnel. Elle permet d'agir « comme il faut » sans devoir pour cela expliciter ce « il faut ». L'*habitus* assure ainsi une certaine stabilité de l'ordre social en tant qu'il est incorporé dans chacun de ses membres. Mais il en reproduit aussi les structures de domination et les inégalités symboliques.

C'est dans ce contexte que se joue la lutte pour la reconnaissance. Elle dépend des conventions et des schèmes d'appréciation en vigueur au sein de l'ordre social, et elle reproduit doublement ces schèmes. Car d'une part, ceux qui recherchent l'estime et la considération d'autrui s'adaptent à l'ordre symbolique au sein duquel ils espèrent les obtenir, d'autre part, ceux qui ont obtenu cette reconnaissance en incorporant cet ordre sont ceux dont dépend la reconnaissance de tous les autres. En effet, être « connu et reconnu, c'est aussi détenir le pouvoir de reconnaître, de consacrer, de dire, avec succès, ce qui mérite d'être connu et reconnu »[1]. Ainsi, l'ordre social crée les conditions de sa propre conservation : en permettant la transfiguration de rapports de force en rapports de sens, c'est-à-dire la production du capital symbolique que chaque homme recherche, il se donne les moyens de subsister et d'affirmer sa légitimité sans avoir recours à un fondement qui lui serait extérieur.

1. *Ibid.,* p. 347.

LA COUTUME

En remplaçant la recherche de Dieu par une recherche de la reconnaissance sociale et en attribuant cette recherche non plus au cœur mais au corps, Bourdieu s'éloigne de Pascal. Il le laïcise ou il le socialise, si l'on peut dire. Mais il le fait en s'appuyant encore sur le texte de Pascal. Car il y trouve une forme de légitimité de l'ordre social proche de celle qu'il attribue au capital symbolique en tant qu'il est supporté par l'*habitus* : celle de l'imagination en tant qu'elle est établie par la coutume.

Pour Pascal, la coutume n'a pas de fondement hors d'elle-même. Elle ne tire son autorité que du fait d'être reçue par ceux dont elle règle la vie et les croyances. Qui voudrait en trouver les principes la détruirait au lieu de la fonder. Car à l'origine de toute coutume, il n'y a pas de loi naturelle ni de vraie justice. « Si nous en avions, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays. »[1] Ou plutôt, notre raison corrompue a corrompu les lois naturelles qui existent sans doute. Nous ne les connaissons donc plus. Il faut dès lors établir un ordre sans pouvoir lui donner de fondement ultime.

Or l'établissement de tout ordre trouve son origine dans la force, qui est la reine du monde[2]. Même s'il n'est pas un penseur du contrat social, Pascal imagine ce que nombre de philosophes depuis Hobbes ont présenté comme un état de nature dans lequel les hommes se bat-

1. Pascal, *op. cit.,* p. 153 : Br. 297.
2. Cf. *ibid.,* p. 154 : Br. 303.

tent jusqu'à ce que les plus puissants s'imposent[1]. « Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît »[2]. Ils font donc dépendre leur pouvoir à-venir d'une loi de succession et non plus de leur seule force. Ils établissent ainsi un ordre légal qui leur permettra de conserver le pouvoir sans faire usage de la force. Cela ne signifie pas que la force disparaît de l'ordre social ainsi établi, mais qu'elle s'y transforme, du moins en partie. Elle pare les puissants des signes du pouvoir – laquais ou gardes et tambours, habits, ornements et rituels – pour qu'ils n'aient plus à exercer leur force. Et elle se présente elle-même comme juste afin d'être suivie sans avoir à contraindre.

Cette transformation de la force en ordre légal peut être lue comme une préfiguration de la transfiguration d'un rapport de force en rapport de sens dont parle Bourdieu. Et c'est ainsi que Bourdieu la comprend. Elle n'est possible que si ceux qui sont soumis à l'ordre légal acceptent son autorité, c'est-à-dire s'ils reconnaissent d'une part le pouvoir des puissants et croient d'autre part en la justice de la loi. Or ils ne le font que dans la mesure où ils imaginent d'une part que le pouvoir est lié à la force, même s'ils n'en voient que les signes, et que donc il faut s'y soumettre, et d'autre part que la loi est juste, même s'ils n'en connaissent pas les principes, et que donc il est juste de s'y soumettre. L'établissement de l'ordre légal dépend donc de l'imagination de ceux qui lui sont sou-

1. Il faut toutefois noter que pour plusieurs penseurs de l'état de nature, notamment Locke, Montesquieu et Rousseau, celui-ci n'est pas un état de guerre. Pascal, peut-être pour des raisons historiques, est à ce sujet plus proche de Hobbes que de ses successeurs.

2. Pascal, *op. cit.,* p. 154 : Br. 304.

mis. Et plus le temps passe, plus le peuple s'habitue non seulement à l'ordre dans lequel il vit, mais aussi à ce qu'il imagine en être le principe : plus il croit donc en la justice de l'ordre, en oubliant son absence de fondement. C'est là toute la force de ce que Pascal appelle la coutume, qui est à la fois l'ordre social en tant qu'il est reçu et l'habitude de le recevoir et de s'y conformer.

Bourdieu ne dit pas autre chose lorsqu'il il insiste sur le caractère essentiellement historique de l'ordre social. Il ne peut qu'approuver une telle conception de l'ordre qui ne lui reconnaît aucun autre fondement que l'habitude d'y croire. Et ce d'autant plus que cette croyance ne repose pas d'abord pour Pascal sur notre raison, mais sur ce qu'il appelle l'automate : sur le corps et sur les habitudes qui le forment et qui lui donnent une seconde nature. En effet, mieux que les preuves de la raison, ce sont l'attitude et les mouvements du corps qui inclinent les puissances de l'âme et les poussent à croire sans avoir besoin de preuves[1]. L'habitude, pourrait-on dire en reprenant les termes de Bourdieu, est une connaissance par corps. Pascal l'affirme à propos de la foi en Dieu à laquelle il faut se préparer en soumettant la « machine »[2], c'est-à-dire le corps, aux attitudes de la foi, en le faisant se mettre à genoux et prier des lèvres, en faisant agir les hommes « comme s'ils croyaient »[3] afin qu'ils puissent être touchés par la grâce et qu'ils croient. Mais la force de l'habitude est nécessaire à toutes les formes de croyance. C'est ce que Bourdieu, qui parle de croyance dans un monde sans Dieu et qui ignore l'ordre du cœur au profit de la connaissance par corps, ne se prive pas de souligner : « La

1. Pascal, *op. cit.,* p. 142 sq. : Br. 252.
2. *Ibid.,* p. 141 : Br. 246, 247, 248.
3. *Ibid.,* p. 137 : Br. 233.

croyance, même celle qui est au fondement de l'univers scientifique, est de l'ordre de l'automate, c'est-à-dire du corps qui, comme Pascal ne cesse de le rappeler, "a ses raisons que la raison ne connaît point". »[1]

La citation tronquée du fragment 277 des *Pensées,* dans lequel Pascal avait écrit : « le *cœur* a ses raisons que la raison ne connaît point »[2], et le fait d'attribuer ces raisons au corps, est un des signes les plus visibles du déplacement de sens, du cœur au corps, opéré par Bourdieu dans sa lecture de Pascal.

L'ILLUSION ET LA CRITIQUE

Au-delà de l'absence de fondement ou de ce que Bourdieu appelle l'historicité de l'ordre social, au-delà aussi de l'importance du corps comme support de la coutume, un troisième élément, que nous avons brièvement évoqué, incite Bourdieu à se réclamer de Pascal : le rôle de l'illusion dans la légitimation de l'ordre.

Selon Pascal, « La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit *(sic)* raisonnable ou juste ; mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste. Sinon, il ne la suivrait plus, quoiqu'elle fût coutume ; car on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice. »[3] Or le peuple agit ainsi parce qu'il est ignorant. Il « obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi »[4]. Le risque de

1. P. Bourdieu, *op. cit.,* p. 26.
2. Pascal, *op. cit.,* p. 146 (c'est moi qui souligne).
3. Pascal, *op. cit.,* p. 158 : Br. 325.
4. *Ibid.,* p. 152 : Br. 294.

cette ignorance est que, ne se connaissant pas comme telle, elle peut conduire le peuple à vouloir se révolter, si on lui montre la vanité des lois et de la coutume qu'il suit, et à chercher la vraie justice qu'il croit pouvoir atteindre. Il faut donc éviter de l'exposer aux discours des « demi-habiles »[1] qui savent que la coutume et la loi ne sont pas justes, mais qui croient connaître la justice à partir de laquelle les corriger, qui n'ont donc pas conscience de leur propre ignorance. Seules les grandes âmes, qui connaissent leur propre ignorance[2], savent qu'il est inutile et dangereux de vouloir corriger l'injustice des lois en se référant à la vraie justice, car on ne la connaît pas. On ébranlerait seulement la coutume sans pouvoir établir à sa place un ordre plus juste. On perdrait l'ordre sans gagner la justice.

L'ignorant qui connaît son ignorance, c'est-à-dire la grande âme – ceux que Pascal appelle les habiles –, approuve donc l'opinion du peuple qui veut que l'on suive la coutume. Mais il l'approuve pour une raison différente que le peuple. Il ne croit pas que la coutume soit juste, mais il sait que son absence serait un retour au règne de la force et même à la guerre civile, le pire des maux. Il conçoit la coutume comme le moyen de transformer cette force en lui donnant l'autorité d'un ordre légal et d'obtenir ainsi la paix[3]. « Sans doute, l'égalité des biens est juste ; mais, ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la

1. *Ibid.,* p. 161 : Br. 337.
2. Cf. *ibid.,* p. 159 : Br. 327.
3. La conception pascalienne de la paix s'inscrit dans la filiation d'Augustin pour qui la paix n'était rien d'autre que « la tranquillité de l'ordre ». Et Augustin ajoute : « L'ordre, c'est la disposition des être égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient » (*La cité de Dieu,* livre XIX, in *Œuvres de Saint Augustin,* Paris, Desclée de Brouwer, 1960, vol. 37, p. 111).

force ; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien. »[1]

Il faut donc suivre la coutume et la loi, et il serait bon de les suivre parce qu'elles sont lois et coutume et non parce qu'elles sont justes. Mais comme la plupart des hommes ne sont pas susceptibles d'une telle doctrine, « il faut souvent les piper ». L'usurpation « a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si l'on ne veut qu'elle prenne bientôt fin »[2].

Bourdieu qualifie cette conclusion de « typiquement machiavélienne »[3]. Il lui oppose une pratique des sciences sociales et historiques dont la fonction critique s'exerce en deux temps. Le premier concerne l'analyse sociologique ou historique proprement dite : elle révèle, en accord d'ailleurs avec les thèses de Pascal sur la force de la coutume, que le fait d' « imposer une reconnaissance de la loi fondée sur la méconnaissance de l'arbitraire qui est à son principe »[4] ne dépend pas en premier lieu d'un acte

1. Br. 299, p. 153 sq. C'est aussi en vue de la paix que Pascal approuve le fait de juger les hommes par l'extérieur ou par la visibilité de leur force : « Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi de céder, et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand des biens » (*Pensée,* 319, p. 157). Voir aussi Br. 300, p. 154.

2. Pascal, *op. cit.,* p. 153 : Br. 294.

3. P. Bourdieu, *op. cit.,* p. 242. Cette critique serait justifiée si Pascal ne cherchait que les moyens de perpétuer un pouvoir, même acquis par usurpation. Mais comme nombre de lecteurs de Pascal, entre autres Derrida dans *Force de Loi* (Paris, Galilée, 1994, surtout p. 27 sq.), Bourdieu ignore le fait que si Pascal défend l'ordre établi, c'est qu'il y voit le seul moyen, dans un monde sans vraie justice, d'établir la paix. Et cela n'est pas machiavélien.

4. *Ibid.,* p. 243.

délibéré de mystification de la part des institutions sociales ou politiques, mais avant tout de l'incorporation par les dominés et les dominants de structures sociales de domination qui leur sont communes. L'illusion de la légitimité de l'ordre social serait donc moins le produit de stratégies de propagande ou d'endoctrinement idéologique que celui de notre accoutumance à ses structures par l'acquisition, dans notre corps, de dispositions qui nous poussent à les tenir pour évidentes et à leur obéir. « En sorte que les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie politique ne peuvent être posés et résolus vraiment que par un retour aux observations triviales de la sociologie, de l'apprentissage et de l'éducation. »[1] La vraie philosophie ne peut reposer selon Bourdieu que sur l'analyse sociologique.

Dans un deuxième temps, la pratique des sciences sociales dépasse le stade de la simple description pour jouer un rôle critique au sein de l'ordre social. Elle ne décrit pas seulement les structures de domination et les processus de leur apprentissage, elle les présente comme les conditions de possibilité de la violence symbolique – celle des rapports de domination et de coercition. Car cette violence ne peut s'exercer que parce que ceux qui la subissent ont incorporé la même structure de domination que ceux qui l'exercent, parce qu'ils tiennent donc le pouvoir de ceux-ci pour évident à défaut d'être explicitement légitime, parce qu'ils dépendent même de ce pouvoir pour obtenir la reconnaissance qu'ils cherchent afin de donner un sens à leur existence.

Dès lors, l'analyse sociologique qui met à jour ces structures de domination, l'illusion ou les effets d'imagination qui les accompagnent et la coutume qui les rend

1. *Ibid.*

possibles, est le premier moment d'une résistance critique à la violence symbolique : en en découvrant les mécanismes, elle contribue à les neutraliser[1]. Certes, cette neutralisation ne peut pas en rester à une prise de conscience théorique : ce serait oublier que la connaissance pratique que nous avons des structures sociales est une connaissance par corps et que c'est donc dans le corps, par des modification de nos *habitus,* par un « travail de contre-dressage »[2] que cette connaissance peut seulement être modifiée. Ce serait oublier aussi qu'il y a quelque chose de sain dans la connaissance par corps, puisqu'elle permet d'accéder à la reconnaissance sociale, et que donc elle résiste à l'opération de désenchantement menée par la théorie. Selon Bourdieu, c'est cet oubli qui caractérise ceux qu'il nomme les demi-habiles, modifiant ainsi le sens qu'avait le mot chez Pascal.

Si la science sociale poursuit le dévoilement total des structures sociales de domination et de répartition des pouvoirs, « c'est-à-dire la mise en suspens totale de la soumission doxique à l'ordre établi »[3], ce n'est donc pas pour le plaisir malin de désenchanter qu'ont les demi-habiles[4], mais comme un instrument nécessaire des luttes symboliques et politiques de ceux qui cherchent à imposer leur vision légitime de la réalité sociale. De telles luttes présupposent toujours un certain décalage entre les positions et les points de vue inhérents au champ social et la structures de légitimité de ce champ. Mais ce décalage ou cette discordance ne développent pleinement leur

1. Bien entendu, Bourdieu a tort d'attribuer un tel dessein à Pascal (*ibid.,* p. 247) qui ne veut au contraire que préserver l'ordre au service de la paix.
2. *Ibid.,* p. 248.
3. *Ibid.,* p. 265.
4. Cf. *ibid.,* p. 273.

potentiel critique[1] que grâce à l'explicitation de ces structures de légitimité. C'est là que la science sociale a un rôle à jouer : « Le travail symbolique nécessaire pour s'arracher à l'évidence silencieuse de la doxa et pour énoncer et dénoncer l'arbitraire qu'elle dissimule suppose des instruments d'expression et de critique qui, comme les autres formes de capital, sont inégalement distribuées. En conséquence, tout porte à croire qu'il ne serait pas possible sans l'intervention de professionnels du travail d'explicitation qui, dans certaines conjonctures historiques, peuvent se faire les *porte-parole* des dominés sur la base de solidarités partielles et d'alliances de fait fondée sur l'homologie entre une position dominée dans tel ou tel champ de production culturelle et la position des dominés dans l'espace social. »[2]

Dans certains cas donc, et en raison d'une certaine proximité entre l'opinion éclairée des professionnels de l'explicitation et l'opinion saine du peuple, le dévoilement des structures sociales de domination se met donc au service de la lutte symbolique et politique qui vise à subvertir l'ordre établi et à imposer la légitimité d'autres points de vue sur le champ social, c'est-à-dire à imposer les formes de reconnaissance sociale qui donnent un sens à la vie de ceux qui y sont engagés. Mais, ce faisant, les professionnels de l'explicitation ne jouent ils pas précisément le rôle des demi-habiles dans le sens que Pascal donnait à ce mot ? Certes, ils ne font pas référence à une certaine conception de la justice[3]. Mais ils déstabilisent

1. Bourdieu parle d'une « disposition à la lucidité et à la critique » (*ibid.,* p. 226).

2. *Ibid.,* p. 271.

3. Contrairement à Pascal, chez qui elle joue un rôle central, Bourdieu ne parle pas de justice, ni de la vraie que nous aurions perdue ou qu'il s'agi-

l'ordre social et mettent ainsi en danger la paix qui lui est liée. La légitimité de l'ordre qu'ils cherchent à imposer n'est pas un facteur de stabilité, mais uniquement l'objet et l'enjeu de luttes symboliques, cognitives et politiques. À partir donc de l'idée d'un manque de fondement de l'ordre social, qui leur est commune, Bourdieu fait de cet ordre un espace de lutte entre les hommes, alors que Pascal voyait en lui la possibilité de la paix comme transformation de la force en coutume. C'est peut-être ici que Bourdieu est le plus éloigné de Pascal. Mais cet éloignement est la conséquence logique du fait de remplacer la recherche de Dieu par celle de la reconnaissance sociale. Car à la différence de Dieu, la société ne connaît pas la grâce.

L'habileté était pour Pascal le dernier niveau de notre relation à l'ordre du monde. Elle recommandait de le laisser en paix, même si cette paix reposait sur l'illusion d'une justice tout imaginaire. Mais elle incitait aussi les habiles, conscients de leur ignorance, à rechercher Dieu de tout leur cœur et à ne trouver qu'en lui une vérité qu'ils ne trouvent pas dans l'ordre du monde. Bourdieu, pour qui le sens de la vie humaine passe par la recherche de la reconnaissance par autrui, ne peut accepter cette paix qui entérine les inégalités dans la répartition du capital symbolique et qui porte en son sein le germe de la violence symbolique. Il faut donc lutter. Mais c'est là sans doute une leçon de Hegel ou de Marx. Ce n'est plus celle de Pascal.

rait de chercher, ni de ce qui est juste dans la conduite de notre vie, ni de la justice de la loi en tant qu'elle est établie. Ce n'est pas elle qui guide son entreprise, mais une critique de la violence symbolique.

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Octobre 2009 — N° 55 509



MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert®